c. g. jung

respuesta a job



Este libro —uno de los últimos de Jung— no puede ser clasificado como una obra "científica". Se trata más bien de una toma de posición personal frente al mundo religioso del cristianismo tradicional. Al parecer, Jung se vio llevado a ello por la proclamación en 1950, del dogma de la Asunción de María, hecho al que concede una importancia extraordinaria. Son, pues, las consideraciones de un médico —sin conocimientos teológicos especiales— que por su profesión misma tuvo que dar respuesta a muchas preguntas de tema religioso y se vio forzado, por ello, a plantearse el problema del sentido último de las concepciones religiosas. Por otra parte, quien como Jung vivió la situación apocalíptica de mentira, injusticia y asesinato de millones de seres que desencadenó la segunda Guerra Mundial, no podrá menos de preguntarse, como él: ¿Por qué un Dios bueno y omnipotente permite que suceda todo esto? No fue otra la pregunta de Job, ni es otro el tema de este libro que, al intentar responder a este interrogante milenaria y desesperada, nos ofrece profundas reflexiones acerca de la angustia del mundo y la esperanza que, a pesar de todo, vive en él.



Carl Gustav Jung

RESPUESTA A JOB

ePub r1.0
Titivillus 28.04.2019

Título original: *Antwort auf Hiob*
Carl Gustav Jung, 1952
Traducción: Rafael Fernández de Maruri

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1










Edición conmemorativa
epublibre
6º ANIVERSARIO

Índice de contenido

LECTORI BENEVOLO

Doleo super te frater mi…
(2 SAMUEL I, 26).

POR RAZÓN de su contenido, que se sale un poco de los temas usuales, esta obra mía necesita un breve prólogo, que ruego al lector no pase por alto. En las páginas siguientes se va a hablar de *objetos* venerables de la fe religiosa, y todo el que habla de estos *temas* corre el peligro de caer en uno de los dos bandos en pugna en torno de estos objetos. Esta disputa tiene su fundamento en el peculiar presupuesto de que algo es "verdadero" únicamente cuando se presenta o ha presentado como hecho *físico*. Así, por ejemplo, los unos creen, como físicamente verdadero, y los otros niegan, como físicamente imposible, el hecho de que Cristo naciese de una virgen. Cualquiera puede ver que este dilema no tiene solución lógica; lo mejor sería, en consecuencia, dejar tales inútiles discusiones. Ambas partes tienen y no tienen razón, y podrían fácilmente llegar a un acuerdo si renunciasen simplemente a la palabra "físico". El que algo sea una realidad "física" no es el único criterio de verdad. También existen verdades *anímicas*, las cuales no pueden ni explicarse ni probarse, pero tampoco negarse, físicamente. Si, por ejemplo, todo el mundo creyese que en otro tiempo el Rin corría hacia arriba, partiendo de su actual desembocadura y desembocaba en sus fuentes, esta creencia no deja de ser un hecho, aunque lo afirmado por ella haya de ser tenido, físicamente considerado, por extraordinariamente increíble, Pero esta creencia constituiría un hecho que ni

puede negarse ni necesita tampoco ser demostrado. A este mismo tipo de verdades pertenecen las afirmaciones religiosas. Las afirmaciones religiosas se refieren en cuanto tales a hechos que no son comprobables físicamente. Si lo fuesen, caerían inevitablemente en el dominio de las ciencias naturales, y éstas las negarían por no ser hechos susceptibles de experiencia. Las afirmaciones religiosas no tendrían sentido si se refiriesen a hechos físicos. Éstos serían, en tal caso, simples milagros, que ya por ello estarían expuestos a la duda, y que además no podrían probar la realidad de un "espíritu", es decir, de un *sentido*, pues el "espíritu" se manifiesta por sí mismo. El "sentido" y el espíritu de Cristo son algo presente y perceptible a nosotros aun sin milagros. Los milagros son únicamente una apelación al entendimiento de aquellos hombres que no son capaces de entender el "sentido"; los milagros son en realidad un simple sustituto de la realidad no comprendida del "espíritu". Con esto no negamos que la presencia viva del espíritu pueda ir acompañada ocasionalmente de acontecimientos físicos milagrosos; lo que queremos acentuar es que éstos no pueden sustituir ni elaborar el único conocimiento esencial del espíritu.

El hecho de que las afirmaciones religiosas estén a menudo en contradicción con fenómenos físicamente comprobables prueba la independencia del espíritu respecto de la percepción física; y manifiesta que la experiencia anímica posee una cierta autonomía frente a las realidades físicas. *El alma es un factor autónomo*; las afirmaciones religiosas son conocimientos anímicos, que, en último término, tienen como base procesos inconscientes, es decir, trascendentales. Estos procesos son inaccesibles a la percepción física, pero demuestran su presencia mediante las correspondientes confesiones del alma. La conciencia humana trasmite estas afirmaciones y las reduce a formas concretas; éstas, por su parte, pueden estar expuestas a múltiples influencias de naturaleza externa e interna. Ello hace que, cuando hablamos de contenidos

religiosos, nos movamos en un mundo de imágenes, las cuales señalan hacia algo que es inefable. No sabemos hasta qué punto son claros u oscuros estos conceptos, imágenes y metáforas con respecto a su objeto trascendental. Si, por ejemplo, decimos la palabra "Dios", damos expresión a una imagen o concepto que ha sufrido a lo largo del tiempo muchas transformaciones; pero no podemos indicar con cierta seguridad —a no ser por la fe— si estas transformaciones se refieren únicamente a los conceptos e imágenes, o si se refieren también a la realidad inexpresable. Lo mismo puede imaginarse uno a Dios como una acción eternamente fluente, llena de vida, que se encarna en figuras sin fin, que como un ser eternamente inmóvil e inmutable. Nuestro entendimiento está seguro sólo de que posee imágenes, representaciones, las cuales dependen de la fantasía y de su condicionamiento especial y temporal; y por ello, en su larga historia, estas imágenes se han transformado innumerables veces. Pero no puede dudarse de que en la base de estas imágenes se encuentra algo trascendente a la conciencia, y esto hace que las afirmaciones no varíen caóticamente y sin limitación alguna; así podemos reconocer que estas imágenes se refieren a unos pocos "principios" o arquetipos. Estos arquetipos son incognoscibles por sí mismos, lo mismo que lo son el alma o la materia; lo único que cabe hacer es diseñar modelos, de los que sabemos de antemano que son insuficientes; esta insuficiencia se halla confirmada también por las afirmaciones religiosas.

Quede, pues, bien claro, que cuando en las páginas siguientes hablo de estos objetos "metafísicos", me doy perfecta cuenta de que me muevo en un mundo de imágenes, y que ninguna de mis reflexiones llega a tocar lo incognoscible. Conozco muy bien la limitación de nuestra imaginación —para no hablar de la estrechez y pobreza de nuestro lenguaje— como para poder imaginarme que mis afirmaciones signifiquen más que lo que significan las afirmaciones de un hombre primitivo cuando dice que su

Dios salvador es un conejo o una serpiente. Aunque todo nuestro mundo de ideas religiosas está formado de imágenes antropomórficas, las cuales, en cuanto tales, no podrían resistir una crítica racional, no podemos olvidar que estas imágenes se apoyan en *arquetipos numinosos*, es decir, en una base emocional, la cual es inexpugnable a la razón crítica Estos hechos anímicos pueden ser no vistos, pero su no existencia no puede ser demostrada. En este sentido, ya Tertuliano invocó con razón el testimonio del alma. En su obra *De testimonio animae*, cap. V, dice: *"Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria, tanto communia: quanto communia, tanto naturalia: quanto na turalia, tanto divina. Non putem cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit: a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. Quid anima possit de principali institutore praesumere, in te est aestimare de ea quae in te est. Senti illlam, quae ut sentias efficit! recogita in praesagiis vatem, in ominibus augurem, in eventibus prospicem. Mirum si a Deo data homini, novit divinare. Tam mirum, si eum a quo data est, novit".*[*]

Yo voy un paso más allá, y considero que también las afirmaciones de la Sagrada Escritura son afirmaciones del alma, aunque con ello corra el peligro de hacerme sospechoso de psicologismo. Las afirmaciones de la *conciencia* pueden ser engañosas, mentirosas y caprichosas; pero esto no ocurre con las afirmaciones del *alma*. Las afirmaciones del alma son trascendentes a nosotros, pues apuntan hacia realidades trascendentes a la conciencia. Estas realidades son los arquetipos del inconsciente colectivo, los cuales producen complejos de ideas en la forma de motivos mitológicos. Estas ideas no son inventadas, sino que, en los sueños, por ejemplo, se presentan a la percepción interna como productos ya acabados; son fenómenos espontáneos, que se sustraen a nuestro

capricho; por ello es justo atribuirles cierta autonomía. En consecuencia, estos fenómenos no pueden ser considerados como objetos, sino como sujetos autónomos. Naturalmente desde el punto de vista de la conciencia pueden ser descritos y aun explicados hasta cierto grado como objetos, del mismo modo que se puede describir y explicar un hombre vivo. Pero cuando se hace esto, hay que prescindir de su autonomía. Desde el momento en que se tiene en cuenta esta autonomía, hay necesariamente que tratarlos como sujetos, y en consecuencia hay que concederles espontaneidad e intencionalidad, es decir, una especie de conciencia y de *liberum arbitrium*; hay que observar su comportamiento y prestar atención a lo que dicen. Este doble punto de vista, que es necesario adoptar frente a todo organismo relativamente independiente, da naturalmente un doble resultado: de una parte, una descripción de lo que yo hago con el objeto, y de otra, lo que el sujeto hace (también, eventualmente, conmigo). Sin duda esta inevitable duplicidad creará cierta confusión en la cabeza del lector al principio, sobre todo porque en las páginas siguientes vamos a hablar del arquetipo de la divinidad.

Si alguno estuviese tentado a decir que las imágenes de Dios que nosotros intuimos son "solamente" imágenes, estaría en contradicción con la experiencia, que pone fuera de toda duda la extraordinaria numinosidad de estas imágenes. La eficacia ("mana") de estas imágenes es tan extraordinaria, que uno no sólo tiene el sentimiento de apuntar con ellas hacia el *ens realissimum*, sino que llega a estar convencido de pensar y aun de "poner", por así decirlo, con ellas el *ens realissimum*. Todo esto dificulta extraordinariamente el tratamiento de estos temas, si es que no lo hace imposible. Pero de hecho no se puede hacer patente la realidad de Dios sino haciendo uso de imágenes, las cuales han surgido la mayoría de las veces de modo espontáneo y han sido santificadas por la tradición. Pero el entendimiento ingenuo no ha separado nunca la naturaleza psíquica y la función de estas imáge-

nes de su incognoscible fundamento metafísico. El entendimiento ingenuo identifica sin más la imagen que le impresiona con el X trascendental hacia el que esta imagen apunta. Es bien evidente la aparente justificación de esta manera de obrar, y todo marcha bien en tanto no se presentan serias objeciones contra lo que se afirma. Pero si hay motivos para criticar una afirmación, hay que recordar que las imágenes y las afirmaciones son procesos psíquicos diferentes de su objeto trascendental; no le ponen, sino que simplemente hacen alusión a él. Y en el ámbito de los procesos psíquicos la crítica y la discusión no sólo están permitidas, sino que son inevitables.

En las páginas que siguen me he propuesto presentar una elucidación de ciertas ideas religiosas tradicionales. Puesto que tengo que hablar de factores numinosos, no sólo necesito usar de mi *entendimiento*, sino también de mi *sentimiento*. No puedo servirme únicamente de una objetividad fría, sino que, para poder expresar lo que siento cuando leo ciertos libros de la Sagrada Escritura o cuando recuerdo las impresiones que he recibido de nuestra fe, tengo que dejar hablar también a mi subjetividad emocional. En este libro no escribo como versado en la Escritura (cosa que no soy), sino como laico y como médico al que le ha sido dado ver profundamente en la vida anímica de muchos hombres. Lo que yo diga es naturalmente en primer lugar mi opinión personal; pero sé que al mismo tiempo hablo también en nombre de muchos que han tenido los mismos sentimientos que yo.

INTRODUCCIÓN

El Libro de Job marca un hito en el largo camino del desarrollo de un drama divino. Cuando este libro fue escrito, preexistían ya muchos testimonios que habían trazado una imagen contradictoria de Yavé: la imagen de un Dios sin mesura en sus emociones, y que sufría precisamente a causa de esta desmesura. Este Dios se confesaba a sí mismo que la cólera y los celos le desgarraban, y que el darse cuenta de esto era para él algo doloroso. La inteligencia coexistía junto a la falta de ella; la bondad estaba al lado de la crueldad, y la fuerza creadora al lado de la voluntad de destrucción. Todas estas cosas existían juntas, y ninguna era obstáculo para las demás. Para nosotros, este estado sólo es imaginable cuando no existe conciencia reflexiva, o cuando la reflexión representa simplemente una realidad dada y configurada, impotente, sin sentido. Una situación tal sólo puede calificarse de *amoral*.

Los testimonios de la Sagrada Escritura nos dicen cómo sentían a Dios los hombres del Antiguo Testamento. Mas no vamos a tratar de esto, sino del modo y manera como un hombre de nuestros días, culto y educado cristianamente, se enfrenta a las tinieblas divinas que aparecen en el Libro de Job; es decir, vamos a estudiar cómo estas tinieblas obran sobre el hombre de hoy. No tratamos de hacer una exégesis fría y ponderada, que tenga en cuenta cada uno de los detalles, sino de presentar una reacción subjetiva. Con ello damos expresión a una voz que habla por muchos que sienten de la misma manera; lo que intentamos es

dejar que hable el estremecimiento provocado por la visión nada encubierta de la ferocidad y desconsideración divinas. Aunque conozcamos la antinomia y el sufrimiento existentes en la divinidad, éstos son tan irreflexivos, y por ello tan ineficaces moralmente, que no provocan una simpatía comprensiva, sino un efecto igualmente irreflexivo y persistente; este afecto se parece a una herida que sólo cicatriza lentamente. De la misma manera que corresponde una herida al arma que hiere, corresponde un efecto al acto de violencia.

El Libro de Job nos servirá únicamente como paradigma de un modo de experimentar a Dios que tiene significación especial para nuestro tiempo. Las experiencias de este tipo irrumpen en el hombre lo mismo desde dentro que desde fuera; no tiene sentido interpretarlas de manera racional y querer minimizarlas para defendernos así de ellas. Lo mejor es entregarse a la pasión, ceder a su violencia, y no pretender librarse de ella por medio de toda suerte de operaciones intelectuales o de fugas sentimentales. Aun cuando al entregarnos a la pasión nos hacemos culpables de las mismas faltas propias del acto de violencia que la provoca, ocurre, sin embargo, que lo que se pretende es precisamente que la pasión irrumpa en el hombre y que éste sucumba a su acción. El hombre debe ser afectado para que la acción de la pasión llegue a él. Pero el hombre debe saber, o mejor, aprender, qué es lo que le afecta, pues tanto la ceguera de acto de violencia como la de la pasión se transformarán así en conocimiento.

Por esta razón, en las páginas que siguen no tendré reparo alguno en dejar que hable la pasión, en responder a la injusticia con la injusticia, para aprender así a comprender por qué o para qué fue herido Job, y cuáles fueron las consecuencias que de este hecho se siguieron tanto para Yavé como para el hombre.

I. EL HOMBRE Y YAVÉ

> A las palabras, de Yavé, Job responde (*Job* XXXIX, 37-8);
> ¡He aquí que yo soy vil! ¿Qué te responderé?
> Mi mano pongo sobre mi boca.
> Una vez hablé, y no responderé:
> Aun dos veces, mas no tornaré a hablar.[*]

En efecto, ante la vista inmediata de la potencia infinita del Creador ésta es la única respuesta posible para un testigo que todavía lleva dentro de sí el terror de ser aniquilado casi totalmente. ¿Qué otra respuesta podría dar en estas circunstancias un gusano humano, que está casi triturado y se arrastra por el polvo? A pesar de su lastimosa pequeñez y de su debilidad, este hombre sabe que se enfrenta a un ser sobrehumano, y que éste es extraordinariamente susceptible en cuanto a su persona. Por ello en cualquier caso lo mejor es prescindir de toda consideración crítica y no mencionar ciertos derechos morales que uno esperaría tener también frente a Dios.

La justicia de Yavé es ensalzada. Job quisiera presentar ante él, el juez justo, su queja y la protesta de su inocencia. Pero Job duda de esta posibilidad: "¿Y cómo se justificará el hombre con Dios? Si quisiere contender con él, no le podrá responder a una cosa de mil…". "Aunque fuera yo justo…". Yavé le "ha aumentado [sus] heridas sin causa". "Al perfecto y al impío él los consume. Si azote mata de presto, ríese de la prueba de los inocentes". "Sé —dice Job a Yavé— que no me darás por libre; yo soy impío". Aun cuando Job se purificase, Yavé lo "hundirá en el ho-

yo". "Porque no es hombre como yo, para que yo le responda, y vengamos juntamente a juicio" (IX, 2-32). Pero Job quiere aclarar a Yavé su punto de vista, quiere levantar su queja, y le dice que sabe que él, Job, no es impío y que "no hay quien de tu mano libre" (X, 7). Job "quería razonar con Dios" (XIII, 3). Job dice "defenderé delante de él mis caminos" (XIII, 15). Job sabe que "será justificado"; Yavé debería citarle y darle una respuesta, o al menos permitirle presentar su queja. Valorando exactamente la desproporción entre Dios y el hombre, Job le hace esta pregunta: "¿A la hoja arrebatada has de quebrantar? ¿Y a una arista seca has de perseguir?" (XIII, 25) Dios "ha violado su derecho", le "ha quitado su derecho"; Dios "no se preocupa de la injusticia". "Hasta morir no quitaré de mí mi integridad. Mi justicia tengo asida, y no la cederé" (XXVII, 5-6). Su amigo Eliú no cree en la injusticia de Yavé: "Dios no hará injusticia, y el Omnipotente no pervertirá el derecho" (XXXIV, 12), y fundamenta esta opinión, de manera ilógica, naciendo referencia al *"poder"*. No se le debe llamar "perverso" al rey ni "impíos" a los príncipes. Hay que "hacer acepción de personas de príncipes", y "respetar más al rico que al pobre". Pero Job no se deja amedrentar, y dice estas significativas palabras: *"Mas he aquí que en los cielos está mi testigo, y mi testimonio en las alturas... Mas a Dios destilarán mis ojos. ¡Ojalá pudiese disputar el hombre con Dios, como con su prójimo!* (XVI, 19-21) y en otro pasaje dice: "Yo sé que mi Redentor vive, y al fin se levantará sobre el polvo" (XIX, 25).

Las palabras de Job dejan ver claramente que, aunque duda que el hombre pueda tener razón contra Dios, le cuesta abandonar el pensamiento de enfrentarse a Dios en el plano de la justicia y, con ello, en el de la moral. A Job le cuesta trabajo entender que el capricho divino viole la justicia, pues, a pesar de todo, no puede abandonar su fe en la justicia divina. Pero de otra parte tiene que concederse a sí mismo que no es otro, sino Yavé mismo quien le hace injusticia y violencia. Job no puede negar que

se encuentra frente a un Dios al que no le importa el juicio moral, y que no reconoce ninguna ética que le obligue a él. En esto reside sin duda la grandeza de Job: en no dudar, ante esta dificultad, de la unidad de Dios, sino ver claramente que Dios se encuentra en contradicción consigo mismo, y esto, además, de manera tan total, que Job está seguro de encontrar en Dios un protector y un abogado contra Dios mismo. La bondad de Yavé se le presenta a Job con la misma certeza que su maldad. De un hombre que nos hace mal no podemos esperar que nos ayude al mismo tiempo. Pero Yavé no es un hombre; Yavé persigue y ayuda a la vez; tan real es en un aspecto como en el otro. Yavé no está dividido, sino que es una *antinomia*, una total contradicción interna; éste es el presupuesto necesario de su tremendo dinamismo, de su omnipotencia y de su omnisciencia. A este conocimiento. Se aferra Job para "defender sus caminos" ante Yavé, es decir, para aclararle su punto de vista; pues, a despecho de su cólera, Yavé es también, frente a sí mismo, el abogado del hombre que tiene algo de qué quejarse.

El conocimiento que de Dios tiene Job nos asombraría todavía más si fuese ésta la primera vez que oyésemos hablar de la amoralidad de Yavé. Pero los imprevisibles caprichos y los devastadores ataques de ira de Yavé eran ya conocidos desde antiguo. Yavé se manifestaba como un celoso guardián de la moral, y era especialmente puntilloso en lo relativo a la justicia. Por ello había que ensalzarle siempre como "justo", pues, al parecer, esto le importaba mucho a Yavé. Debido a esta circunstancia, es decir, a esta peculiaridad, Yavé poseía una *personalidad distinta*, la cual se diferenciaba de la personalidad de un rey más o menos arcaico únicamente en el tamaño. Los celos y la susceptibilidad de Yavé, que investigaban desconfiadamente los infieles corazones de los hombres y sus pensamientos ocultos, obligaron a entablar una relación personal entre él y el hombre; éste no podía hacer otra cosa que sentirse llamado personalmente por Yavé. En esto

se diferenciaba esencialmente Yavé del todopoderoso Padre Zeus; éste permitía, desde cierta distancia, que la economía del mundo caminase por las vías consagradas, y sólo castigaba lo que se salía del orden. Zeus no moralizaba, sino que gobernaba de un modo instintivo. *Del* hombre, Zeus no quería otra cosa que los sacrificios que se le debían; y, *con* el hombre, no quería tener nada que ver, pues carecía de planes para él. El Padre Zeus es una figura, pero no una personalidad. Por el contrario, a Yavé le importaban mucho los hombres; más aún, eran para él un asunto de primer orden. Yavé necesitaba de los hombres de la misma manera que éstos necesitaban de él: perentoria y personalmente. Es verdad que también Zeus arrojaba de vez en cuando sus rayos, pero únicamente lo hacía contra ciertos grandes criminales, pues nada tenía que oponer a la humanidad en cuanto tal, que, por lo demás, tampoco le interesaba demasiado. Yavé, por el contrarío, podía irritarse desmesuradamente contra los hombres como *genus* y como *individuum*, si no se portaban como él quería y esperaba. Al irritarse de esta manera, Yavé no se daba cuenta jamás de que, en su omnipotencia, podía haber creado algo mejor que "estos malos vasos de barro".

Esta intensa relación personal de Yavé con su pueblo tenía que traer, como consecuencia necesaria, alianzas auténticas, las cuales se referían a personas particulares, por ejemplo, a David. El salmo 89 nos cuenta que Yavé dijo a David (*Sal*. 89. 33-35):

> Mas no quitaré de él mi misericordia,
> Ni falsearé mi verdad.
> No olvidaré mi pacto,
> Ni mudaré lo que ha salido de mis labios.
> Una vez he jurado por mi santidad,
> que no mentiré a David.

Sin embargo, después ocurrió que este Dios, que vigilaba tan celosamente el cumplimiento de la ley y de la alianza, quebrantó

su juramento. Ante esto, al hombre moderno, tan sensible, el mundo se le habría derrumbado, el suelo se le habría hundido bajo los pies, pues lo menos que podía esperar de su Dios era que éste fuese superior a los mortales en todos los aspectos, es decir, en el aspecto de ser mejor, superior, más noble; pero no en el aspecto de la movilidad e informalidad morales, ya que la misma informalidad moral tiene en cuenta la violación de un juramento.

Naturalmente, no es lícito enfrentar un Dios arcaico con las exigencias de la ética moderna. Para el hombre de los primeros tiempos las cosas eran un poco diferentes; sus dioses poseían todos los vicios y todas las virtudes. A los dioses se les podía castigar, obligar, engañar, hostigar entre sí, sin que por todo ello perdiesen su prestigio, al menos por el momento. El hombre de aquellos eones estaba tan acostumbrado a las inconsecuencias divinas que, cuando éstas tenían lugar, no se asustaba en demasía. Pero con Yavé las cosas eran diferentes, pues en la relación religiosa con él el factor de la unión moralpersonal tuvo ya muy pronto una función preponderante. En estas circunstancias el quebrantamiento de la alianza tenía que tener un efecto traumático, no sólo personal sino también moralmente. Lo primero se patentiza en la manera como David responde a Yavé. Dice David (*Sal* 89, 4647, 49):

> ¿Hasta cuándo, oh Yavé?, ¿te esconderás para siempre?
> ¿Arderá tu ira como el fuego?
> Acuérdate de cuan corto sea mi tiempo.
> ¿Por qué habrás criado en vano a todos los hijos del hombre?
> Señor, ¿dónde están tus antiguas misericordias,
> que juraste a David por tu verdad?

Si esto mismo se hubiese tenido que decir a un hombre, en lugar de a Yavé, las palabras habrían sido aproximadamente éstas: "Presta atención por fin a lo que haces, y deja de encolerizarte

absurdamente. Es realmente grotesco que te irrites tanto contra las pobrecillas plantas, que, si no crecen, es también por culpa tuya. Podrías haber sido antes más inteligente y haber cuidado bien el jardincillo que tú mismo plantaste, en lugar de pisotearle".

Mas el interlocutor de Yavé no puede atreverse a exigir al Dios todopoderoso cuentas del quebrantamiento de la alianza. El hombre sabe lo que se le diría, si hubiese sido él el deplorable violador de la justicia; pero el hombre tiene que retirarse al nivel más alto de su razón, si no quiere que su vida corra peligro; con ello, sin saberlo ni quererlo, se muestra como un ser ocultamente superior a Dios tanto en el aspecto intelectual como en el moral. Yavé no se da cuenta de que el hombre "juega" con él, ni entiende tampoco por qué el hombre ha de ensalzarle constantemente como "justo". Pero Dios exige ineludiblemente de su pueblo que le "ensalce"[1] y le propicie de todas las formas posibles, con el fin palmario de tenerle contento a cualquier precio.

El carácter que se patentiza en todo esto es el carácter propio de una personalidad que sólo mediante un objeto puede sentir su propia existencia. La dependencia del objeto es absoluta cuando el sujeto no posee autorreflexión, y, en consecuencia, no posee tampoco visión alguna de sí mismo; parece como si el sujeto sólo existiese al tener un objeto que le asegure que ^existe. Si Yavé poseyese realmente conciencia de sí mismo —que es lo menos que podría esperarse de un hombre inteligente— se habría opuesto, a la vista de las verdaderas circunstancias, a que se alabase su justicia. Pero Yavé es demasiado inconsciente para ser "moral". La moralidad presupone la conciencia. Con esto no queremos decir, naturalmente, que Yavé sea imperfecto o malo, como un *demiurgo gnóstico*, Yavé es toda propiedad en su totalidad; es decir, es, por ejemplo, la justicia absoluta, pero también lo contrario, y esto igualmente de manera total. Así tenemos que pensar al menos, si queremos hacernos una idea unitaria de la es-

encia de Yavé. Pero no debemos olvidar que, con todo esto, no hemos hecho más que diseñar una imagen antropomórfica, que no es tampoco especialmente clara. La manera de exteriorizarse la esencia divina nos hace conocer que sus propiedades individuales no están referidas unas a otras de modo suficiente, y que, por ello, se disgregan en actos que se contradicen mutuamente. Así, por ejemplo, Yavé se arrepiente de haber creado al hombre, y, sin embargo, su omnisciencia sabía perfectamente desde el principio lo que iba a pasar con el hombre.

II. YAVÉ Y EL PENSAMIENTO DE DUDA

COMO el Omnisciente examina todos los corazones, y los ojos de Yavé "recorren toda la tierra"[1], lo mejor que puede hacer el interlocutor del salmo 89 es no tener conciencia de su secreta superioridad moral sobre el Dios inconsciente, u ocultársela a sí mismo, pues a Yavé no le agradan los pensamientos críticos, que podrían mermar en cierta manera la corriente de reconocimiento exigida por él. A pesar de que el poder de Yavé resuena en los espacios cósmicos, la base de su ser es muy estrecha, pues necesita un reflejo consciente para existir realmente. Naturalmente el ser sólo es auténtico cuando alguien es consciente de él; ésta es la razón de que el Creador necesite del hombre consciente, aunque Dios, por su inconsciencia, preferiría impedir que el hombre se volviese consciente. Por ello Yavé necesita que le aclame un pequeño grupo de hombres. Es fácilmente imaginable lo que sucedería si a este pequeño grupo se le ocurriese alguna vez cesar de aclamar al Creador: se originaría un estado de excitación, acompañado de un ciego deseo de destrucción, y después un hundimiento en una soledad infernal, en un no-ser torturante, seguido de una nostalgia inexpresable, que se despertaría poco a poco, de aquello que le hacía sentirse a sí mismo. Por ello todas las cosas originarias —y también el hombre antes de convertirse en *canaille*— poseen una belleza conmovedora, encantadora, pues *in statu nascendi*, "cada cosa en su especie" representa lo más precioso, lo

más deseado, lo más germinalmente delicado: representa una imagen del infinito amor y de la infinita bondad del Creador.

A la vista de la indudable terribilidad de la cólera divina, y en un tiempo en el que todavía se sabía lo que significaba "temor de Dios", era natural que la humanidad, superior a Dios en ciertos aspectos, permaneciese inconsciente. La poderosa personalidad de Yavé, que además carecía de todo antecedente biográfico —pues su antiquísima relación con los elohim se había hundido hacía mucho tiempo en el olvido— había elevado a Yavé por encima de los *numina* de los gentiles, y con ello le había inmunizado contra el influjo de la destrucción, iniciada ya algunos siglos antes, de la autoridad de los dioses paganos. A los dioses paganos los detalles de su biografía mitológica —cuya incomprensibilidad y escándalos se conocían cada vez más claramente y con mayor fuerza— les fueron funestos. Pero Yavé no tenía origen ni pasado, a excepción de su creación del mundo, con la cual empezó la historia, y de su relación con aquella parte de la humanidad a cuyo primer padre, Adán, le había creado Dios a su imagen en un acto especial de creación, como el *anthropos*, como el primer hombre en verdad. Los otros hombres que ya entonces existían, y entre los cuales eligieron sus mujeres Caín y Abel, hay que suponer que habían sido formados antes en el torno del alfarero divino, junto con las "diversas especies de animales y ganados". Si no se acepta esta conjetura, no quedaría otra posibilidad que la mucho más escandalosa de aceptar que Caín y Abel se casaron con sus hermanas —aunque la Sagrada Escritura no dice que lo fuesen—, tal como creía todavía, a finales del siglo XIX, el filósofo de la historia Karl Lamprecht.

La *providentia specialis*, que daba a los judíos, pertenecientes a los hombres hechos a imagen de Dios, un carácter de elegidos, les imponía de antemano una obligación, a la que, comprensiblemente, ellos procuraban escapar siempre que podían, como se suele hacer siempre con tales hipotecas. Como el pueblo aprove-

chaba todas las ocasiones que se le presentaban para eludir su obligación, y como para Yavé era de importancia vital unir definitivamente consigo aquel objeto indispensable para él, al que para este fin había creado "a su imagen", ya en los primeros tiempos propuso al patriarca Noé hacer una "alianza" entre él, de una parte, y Noé, sus hijos y sus animales mansos y feroces, de otra. Esta alianza prometía ser ventajosa para ambas partes. Para confirmarla, y para mantenerla fresca en la memoria, Yavé mandó al arco iris como signo de alianza. Cuando Yavé congrega las nubes, que llevan en su seno el rayo y la lluvia, aparece también el arco iris, que le recuerda a él y a su pueblo la alianza que existe entre ellos. La tentación de aprovechar la aglomeración de las nubes para hacer un experimento del diluvio no era pequeña; por ello era bueno unirle una señal que previniese a tiempo de una posible catástrofe.

A pesar de estas medidas de previsión, la alianza con David fue rota. Para congoja de algunas personas pías, que se imaginaban otra cosa, este acontecimiento dejó su huella literaria en las Sagradas Escrituras. Y no pudo menos de suceder que algunos hombres reflexivos al leer frecuentemente el salterio tropezasen con el salmo 89. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la impresión fatal de la violación de la alianza no se borrará ya de la memoria.[2] Cronológicamente es posible que el autor del Libro de Job fuese influido por este motivo.

El Libro de Job presenta al varón piadoso y fiel, pero castigado por Yavé, en un amplio escenario, desde el que puede exponer su problema ante los ojos y los oídos del mundo. Yavé se había dejado influir sin motivo alguno, y con una facilidad extraordinaria, por uno de sus hijos, por el *pensamiento de la duda*[3], y había perdido su seguridad con respecto a la fidelidad de Job. Como era tan susceptible y tan desconfiado, la simple posibilidad de la duda le excitó y le llevó a adoptar aquella conducta tan peculiar suya, de la que ya había dado muestras en el paraíso; le llevó a

adoptar una manera equívoca de obrar, compuesta de un sí y un no. Yavé llamó la atención de los primeros padres sobre el árbol de la vida, y a la vez les prohibió comer de él. Con ello provocó el pecado original, en el que Adán y Eva no habían pensado. Ahora el fiel siervo Job ha de ser sometido, sin motivo ni provecho alguno, a una prueba moral, aunque Yavé está convencido de su fidelidad y perseverancia. Además Yavé, por razón de su omnisciencia, habría podido tener una seguridad exenta de toda duda a este respecto, si hubiese consultado a aquélla. ¿Por qué, pues, hacer esta prueba, y concertar una apuesta sin garantía, a costa de la impotente criatura, con un calumniador desvergonzado? Es, en efecto, deprimente contemplar la rapidez con que Yavé entrega su fiel siervo al espíritu malo, y la indiferencia y la falta de misericordia con que permite que Job se hunda en el abismo de los padecimientos físicos y morales. Considerada desde el punto de vista humano, la conducta de Yavé es tan indignante, que uno se ve obligado a preguntarse si acaso detrás de todo esto no se oculta un motivo más importante. ¿Acaso abrigaba Yavé una secreta hostilidad contra Job? Esto podría explicar su condescendencia para con Satán. Pero ¿qué puede tener el hombre que no tenga Dios? Por su pequeñez, debilidad e imposibilidad de defenderse contra el Poderoso, el hombre posee, como ya hemos indicado, una conciencia un poco más viva, basada en la autorreflexión. Para poder subsistir, el hombre no puede olvidar jamás su impotencia frente al Dios Todopoderoso. Dios no necesita hacer uso de esta medida, porque en ninguna parte tropieza con el obstáculo invencible que le incite ala duda y, con ello, a la autorreflexión. ¿Acaso Yavé había concebido la sospecha de que el hombre era una luz infinitamente pequeña, desde luego, pero más concentrada que la que él, Dios, poseía? Un recelo de este tipo podría explicar acaso la conducta de Yavé. Es comprensible que esta desviación —solamente sospechada, pero no entendida —, de la definición de la simple criatura excitase la desconfianza

divina. Había ocurrido ya con bastante frecuencia que los hombres no se hubieran comportado de acuerdo con lo previsto. A fin de cuentas, también el fiel Job podría maquinar algo dentro de sí mismo…; de aquí la sorprendente disposición de Yavé a acceder, en contra de su propia convicción, a las insinuaciones de Satán.

Job es despojado inmediatamente de sus rebaños; sus siervos, sus hijos e hijas son muertos, y él mismo es atacado por una enfermedad que le pone al borde de la tumba. Para quitarle hasta el último sosiego, son incitados contra él su mujer y sus amigos, que dicen solamente impertinencias. Su justificada queja no es escuchada por el juez, que es alabado precisamente a causa de su justicia. Se le niega su derecho, para que Satán no sea perturbado en su juego.

Hay que darse cuenta de que, en un plazo brevísimo, se amontona una gran cantidad de hechos funestos: robo, asesinato, intencionada vulneración del cuerpo, denegación de derecho… A esto se añade, para agravarlo, que Yavé no da señales de duda, arrepentimiento o compasión, sino sólo de crueldad y desconsideración. Yavé no puede acudir aquí a la excusa de la inconsciencia, pues viola de manera flagrante al menos tres de los mandamientos que él mismo había promulgado en el Sinaí.

Para su tormento, los amigos de Job hacen todo lo posible por procurarle toda clase de penas morales; en vez de consolar a Job, infielmente abandonado por Dios, al menos con un poco de cariño, moralizan sobre él de una manera demasiado humana, es decir, estúpida, y le quitan hasta el último consuelo de la compasión y la comprensión humanas. Esto nos hace sospechar que acaso exista en ellos una connivencia con Dios.

Tampoco es fácil comprender la razón por la que, de repente, llegan a su fin los tormentos de Job y la apuesta divina. En tanto Job no muriera, su absurdo sufrimiento podría ser prolongado.

Pero no podemos perder de vista el trasfondo de toda esta historia: no sería imposible que en este trasfondo algo se haya ido haciendo cada vez más claro. Esto sería una compensación al inmerecido sufrimiento de Job, y no podía dejar indiferente a Yavé, aun cuando sólo lo hubiese presentido de lejos. Sin saberlo, el hombre, inocentemente atormentado, había alcanzado con toda tranquilidad un grado tal de conocimiento de Dios, que no poseía ni Dios mismo. Si Yavé hubiese preguntado a su omnisciencia, Job no habría sido en nada superior a Yavé. Pero en este caso nada de lo ocurrido habría tenido lugar.

Job de da cuenta de la interna antimonia de Dios; con ello la luz de su conocimiento alcanza una numinosidad divina. Hay que suponer que la posibilidad de este desarrollo de Job se basa en su semejanza con Dios, semejanza que difícilmente puede buscarse en la morfología del hombre. Yavé conjuró este posible error mediante la prohibición de sus imágenes. Pero Job, al no renunciar a presentar su caso ante Dios, aun sin esperanzas de ser oído, se ha enfrentado a Dios y ha constituido así el obstáculo al choque con el cual había de revelarse la esencia de Yavé. En este supremo momento dramático se interrumpe el cruel juego. Quien esperara que la cólera de Dios se dirigiera ahora contra el calumniador, se encontrará gravemente defraudado. Yavé no piensa en exigir responsabilidades a su hijo, por el que se dejó engañar, ni piensa tampoco en dar a Job al menos una cierta compensación moral, aclarándole su comportamiento para con él. Dios dirige su palabra a Job en medio de un torbellino, y amedrenta al pobre gusano humano con recriminaciones (*Job* XXXVIII, 2):

> ¿Quién es ése que oscurece el consejo
> con palabras sin sabiduría?

Si se atiende a lo que Yavé dice a continuación, es necesario preguntarse: ¿Quién es el que oscurece el consejo, y de qué con-

sejo se trata? Lo oscuro es precisamente que Dios concierte una apuesta con Satán. Job no ha oscurecido ciertamente esta apuesta, ni tampoco ha oscurecido consejo ninguno, pues de él no se había hablado antes ni se hablará tampoco más tarde. En cuanto puede verse, en la apuesta de Yavé no hay "consejo" alguno; tuvo, pues, que ocurrir que Dios mismo provocase a Satán, para enaltecer finalmente a Job. Naturalmente en la omnisciencia estaba previsto este proceso, y acaso la palabra "consejo" se refiera a este saber eterno y absoluto. Si así fuese, el comportamiento de Yavé aparecería tanto más inconsciente e incomprensible, pues podría haber aclarado a Job estas cosas, lo cual, atendiendo a la injusticia que se había hecho con él, era justo y equitativo. Por ello es necesario considerar esta posibilidad como inverosímil.

¿Cuáles son las palabras sin sabiduría? Yavé no se refiere sin duda a las palabras de los amigos de Job, sino que es a Job a quien recrimina. Pero ¿en qué consiste la culpa de Job? Lo único de que podría reprendérsele sería de su optimismo, que le hace creer que puede apelar a la justicia divina. Al pensar así, Job no tiene, en efecto, razón, como lo muestran claramente las palabras siguientes de Yavé. Dios no quiere ser justo; Dios hace alarde de su poder, y se burla de la justicia. Mas Job no quería comprender esto, porque consideraba que Dios era un ser moral. Job no ha dudado jamás de la omnipotencia de Dios; mas, por encima de ella, ha esperado en su justicia. Pero Job se ha retractado ya de este error, al darse cuenta de la naturaleza antinómica de Dios, y al poder asignar así su lugar propio a la justicia y a la bondad de Dios. Ciertamente en todo esto no puede hablarse de una falta de sabiduría por parte de Job.

La respuesta a la pregunta de Yavé es, pues, la siguiente: Yavé mismo es el que ha oscurecido su consejo y el que no tiene sabiduría. Yavé pone las cosas al revés, por así decirlo, y culpa a Job de aquello que él mismo hace: al hombre no se le ha de permitir tener ninguna opinión sobre Dios, y sobre todo ninguna idea

que no posea Dios mismo. A lo largo de veintiún versos, el creador del mundo proclama su poder ante su víctima, la cual está sentada en las cenizas rascándose sus úlceras, y hace mucho tiempo que está profundamente convencida de estar entregada a una violencia sobrehumana. No hay necesidad ninguna de volver a convencer a Job, hasta la saturación, de este poder. Por su omnisciencia Yavé podía naturalmente saber que su intento de amedrentar a Job en estas circunstancias era inadecuado. Yavé habría podido ver fácilmente que Job cree, ahora lo mismo que antes, en su omnipotencia, que jamás ha dudado de ella, y que nunca le ha sido infiel Pero YayiL presta tan poca atención a la persona de Job, que puede justificadamente sospecharse que tiene otros motivos, más importantes para él, y que Job no es otra cosa, que la ocasión externa de un diálogo interno de Dios consigo mismo. Cuando había, Yavé presta tan poca atención a Job, que no es difícil ver que está totalmente ocupado consigo mismo. La enfática insistencia sobre su omnipotencia y su grandeza no tiene sentido alguno frente a Job, al que no es posible convencer aún más de ellas, y sólo es inteligible con respecto a alguien que duda de ellas. Este pensamiento de la duda es Satán, el cual, después de haber realizado su mala acción, volvió al seno de su padre para proseguir allí sus intrigas. Yavé ha tenido que ver que no es posible quebrantar la fidelidad de Job, y que Satán ha perdido la apuesta; también tuvo que comprender que, al acceder a la apuesta, hizo todo lo posible por provocar a su siervo fiel a la infidelidad, y aun llegó a permitir toda una serie de crímenes. No es arrepentimiento, ni mucho menos consternación moral, sino más bien un oscuro presentimiento de que su omnipotencia se encuentra puesta en duda, lo que hace a Yavé tomar conciencia de sí mismo. (En este aspecto se da en Yavé una susceptibilidad especial, pues el "poder" es su gran argumento. Pero la omnisciencia sabe que el poder no puede disculpar nada). Este presentimiento se refiere naturalmente al hecho, altamente significati-

vo, de que Yavé se ha dejado engañar por Satán. Pero esta debilidad suya no aparece en su conciencia de manera clara, pues Satán es tratado con asombrosa condescendencia y consideración. Sin duda las intrigas de Satán han de ser disimuladas a costa de Job.

Para su suerte Job se ha dado cuenta, durante la alocución de Yavé, de que en ella se trata de todo menos de su derecho. Job ha visto que ahora no es posible discutir la cuestión del derecho, pues es suficientemente claro que Yavé no tiene interés alguno por los asuntos de Job, sino que está ocupado con sus propios problemas. Satán tiene que desaparecer de alguna manera; para ello lo mejor es hacer sospechoso a Job de sentimientos rebeldes. Con ello el problema es desviado hacia un plano distinto, y el incidente con Satán no es aludido y queda en el inconsciente. Ciertamente el espectador no ve claramente la razón por la que Yavé le muestra a Job su omnipotencia con tantos rayos y truenos; esta exhibición es lo suficientemente grandiosa e impresionante por sí misma como para convencer del intocable poder de Yavé no sólo a un público más amplio que Job, sino también, en primer plano, a Yavé mismo. No sabemos si Job se da cuenta de la violencia que con ello hace Yavé a su omnisciencia; su silencio y su sometimiento pueden interpretarse de diversas maneras. Job no puede hacer cosa mejor que revocar de plano sus exigencias de justicia; por ello responde con estas palabras, ya citadas al principio:

> Mi mano pongo sobre mi boca.

Job no deja sospechar ni el más mínimo rastro de una posible *reservatio mentalis*. Su respuesta no deja lugar a dudas de que ha sucumbido totalmente, como era natural, a la poderosa impresión producida por la exhibición divina. El más exigente tirano se habría dado por satisfecho con este éxito, y estaría seguro de que su siervo no se atrevería durante mucho tiempo a abrigar *un*

solo pensamiento torcido, aunque sólo fuese por miedo (aun prescindiendo totalmente de su indudable lealtad).

Pero, sorprendentemente, Yavé no se da cuenta de nada de esto. Yavé no ve en absoluto la situación de Job ni a éste mismo. Parece más bien como si, en lugar de Job, Yavé tuviese delante de sí un ser poderoso, un ser al que mereciera la pena provocar. Esto se muestra en la repetida imprecación a Job:

> Ahora ciñe como varón tus lomos;
> Yo te preguntaré, y hazme saber tú (XXXVIII, 3).

Habría que elegir ejemplos grotescos para explicar la desproporción que existe entre ambos contendientes. Yavé ve en Job algo que nosotros no atribuiríamos a éste, sino más bien a Yavé mismo. Dios ve en Job una fuerza igual a la suya, que le obliga a desplegar ante su interlocutor todo el aparato de su poder en un desfile impresionante. Yavé proyecta sobre Job el rostro propio de un ser que duda, rostro que a Yavé no le gusta porque es el suyo propio, y porque este rostro le contempla con una mirada tremendamente crítica. Yavé teme este rostro, pues sólo frente a algo que provoca nuestro miedo hacemos alarde de nuestro poder, de nuestra fuerza, de nuestro valor, de nuestra inflexibilidad, etc Mas ¿qué tiene que ver todo esto con Job? ¿Es digno de un ser fuerte asustar a un ratón?

Yavé no se contenta con este primer asalto victorioso. Hace ya mucho tiempo que Job yace en el suelo; pero su gran adversario, que proyecta sus fantasmas sobre el pobre y sufrido Job, se encuentra todavía en pie ante él. Yavé vuelve a la carga:

> ¿Invalidarás tú también mi juicio?
> ¿Me condenarás a mí, para justificarte a ti?
> ¿Tienes tú brazo como Dios,
> Y tronarás tú con voz como él? (XL, 3 *s*.).

El hombre, desamparado, privado de su derecho, a quien su pequeñez se le hace notar en toda ocasión propicia, se le presenta a Yavé como algo tan peligroso que es necesario atacarle con la artillería pesada. En su imprecación al supuesto Job aparece qué es lo que irrita a Yavé:

> Mira a todo soberbio y abátelo,
> Y quebranta a los impíos en su asiento.
> Encúbrelos a todos en el polvo,
> Venda sus rostros en la oscuridad;
> Y yo también te confesaré
> Que podrá salvarte tu diestra (XL, 7-9).

Job es increpado como si él fuese el mismo Dios. Pero en la metafísica de aquella época no existía un δευτεροζ νεοζ, no existía ningún Otro, a excepción de Satán, el cual era dueño del oído de Yavé y podía influir sobre él. Satán es el único que puede hacerle perder pie a Yavé, el único que puede cegarle a quebrantar en masa su propio código penal. Satán es, ciertamente, un adversario formidable; además, por razón de su parentesco cercano, es tan comprometedor que hay que ocultarle con la máxima discreción, Yavé ha de encubrir ante su propia conciencia a Satán, el cual se encuentra dentro de su propio pecho; para ello tiene que convertir al pobre siervo de Dios en un espantajo al que fuese necesario combatir, con la esperanza de poder de esta manera "desterrar la terrible mirada a un lugar oculto", y mantenerse a sí mismo en estado de inconsciencia.

La organización de este duelo imaginario, los discursos tenidos en esta ocasión y la impresionante exhibición del poder de Yavé no se explicarían suficientemente si quisiéramos atribuirlos al factor puramente negativo del temor de Yavé a hacerse consciente, y a las consecuencias relativistas que esta toma de conciencia traería consigo. Para Yavé la gravedad del conflicto brota de un hecho nuevo, el cual, de todos modos, no estaba oculto a

su omnisciencia. Pero en este caso su conocimiento no sacó consecuencia alguna de sí mismo. Este nuevo hecho es la circunstancia, inaudita hasta ahora en la historia del mundo, de que un mortal, sin quererlo ni saberlo, sea elevado hasta las estrellas a causa de su conducta moral, y desde allí pueda contemplar la espalda de Dios, pueda ver el £ abismo de las "envolturas".[4]

¿Sabe Job lo que ve? En cualquier caso es suficientemente sabio o astuto para no traicionarse. Pero por sus palabras puede sospecharse que lo sabe (*Job* XLII, 2ss.):

> Yo conozco que todo lo puedes.
> y que no hay pensamiento que se esconda de ti.

En efecto, Yavé lo puede todo, y se permite a sí mismo todo sin el más mínimo reparo. Yavé puede proyectar, sin fruncir siquiera las cejas, su faz de sombras sobre el hombre, y permanecer inconsciente a costa de éste. Yavé puede hacer alarde de su poder supremo, y dar leyes que para él tienen menos importancia que el aire. El asesinato y la muerte no le preocupan; y si se le antoja, puede, lo mismo que un gran señor feudal, recompensar generosamente a sus siervos por los daños causados en las mieses por una cacería. "¿Has perdido tus hijos y tus hijas y tus siervos? No te preocupes; yo te daré otros, y mejores".

Job prosigue diciendo (sin duda con ojos bajos y débil voz):

> ¿Quién es el que oscurece el consejo sin ciencia?
> Por tanto yo denunciaba lo que no entendía;
> Cosas que me eran ocultas, y que no las sabía.
> Oye, te ruego, y hablaré:
> Te preguntaré; y tú me enseñarás.
> De oídas te había oído;
> Mas ahora mis ojos te ven.
> Por todo me aborrezco y me arrepiento.
> En el polvo y en la ceniza (XLII, 3-6).

Inteligentemente, Job recoge las agresivas palabras de Yavé, y se arroja a sus pies, como si él fuese en verdad el adversario vencido. Por claras que parezcan sus palabras, su sentido puede ser doble. Es cierto que Job ha aprendido la lección, y ha vivido "cosas ocultas", que no es fácil entender. Job conocía, en efecto, a Yavé sólo "de oídas"; pero ahora ha experimentado la realidad de Yavé más aún que el mismo David. Ésta es una lección importante, que no se debe olvidar. Job era antes un ingenuo; había llegado a soñar con un Dios "bueno", y con un soberano complaciente y justo, juez; se había imaginado que una "alianza" era una cuestión de derecho, y que uno de los aliados puede aferrarse al derecho que se le ha concedido. Job creía que Dios era veraz y fiel, o al menos justo, y que reconocía —como podía sospecharse por el decálogo— ciertos valores éticos, o cuando menos se sentía obligado a mantener su propio punto de vista jurídico. Pero, para espanto suyo, Job ha visto que Yavé no es un hombre, sino que, en cierta manera, es menos que un hombre, y que es aquello mismo que Yavé dice del leviatán:

> De su grandeza tienen temor los fuertes…
> Menosprecia toda cosa alta,
> Es rey sobre todos los soberbios (XLI, 25, 34).

La inconsciencia es algo natural-animal. Lo mismo que todos los antiguos dioses, también Yavé tenía sus símbolos animales, que había tomado, sin duda alguna, de las figuras de los dioses teriomorfos de Egipto, mucho más antiguos, y especialmente de la figura de Horus y de sus cuatro hijos. De los cuatro animales de Yavé sólo uno tiene rostro humano. Este rostro humano es sin duda Satán, padrino del hombre espiritual. La visión de Ezequiel atribuye al Dios animal tres cuartos de animalidad y sólo un cuarto de humanidad, mientras que el Dios "superior", el Dios que se encuentra sobre la piedra de zafiro, se parece sólo a un hombre. Desde un punto de vista humano estos símbolos ex-

plican el insoportable comportamiento de Yavé: es el comportamiento propio de un ser preponderantemente inconsciente, que no puede ser juzgado de manera moral. Yavé es un *fenómeno*, "no es un hombre".[5]

Se podría suponer sin dificultad que las palabras de Job tienen este sentido. Pero sea de ello lo que fuere, en todo caso Yavé se ha apaciguado definitivamente. La medida terapéutica de aceptar sin protesta alguna todo lo que venga, ha probado una vez más su eficacia. Pero Yavé no se ha tranquilizado todavía con respecto a los amigos de Job; éstos "no habían hablado por él lo recto". Yavé proyecta también —cómicamente, habría que decir— al ser que duda (Satán) sobre estos varones honrados y un poco petulantes, como si pudiese tener importancia lo que ellos pensasen. Pero a Dios le irrita profundamente que los hombres piensen, y más aún que puedan pensar sobre él; esto hay que impedirlo de alguna manera. El pensamiento del hombre se parece mucho a las cosas que su móvil hijo Satán produce a menudo de repente, y que le hieren tan desagradablemente en su punto débil. (Cuántas veces ha tenido Yavé que arrepentirse de sus irreflexivos arrebatos!

Es difícil sustraerse a la impresión de que la omnisciencia se va aproximando poco a poco a la realización de sí misma, y que es inminente un conocimiento que parece estar rodeado de angustias de autodestrucción. Pero las palabras últimas de Job están afortunadamente formuladas de tal manera que puede suponerse, con bastante seguridad, que el conflicto ha acabado definitivamente para ambas partes.

Pero nosotros, el coro que comenta esta gran tragedia, que no ha perdido su valor en ninguna época, no sentimos de la misma manera. A nuestra sensibilidad moderna le parece que la profunda sumisión de Job a la omnipotencia de la presencia divina, y su prudente silencio, no han dado una respuesta a la cuestión planteada por la jugada satánica de la apuesta con Dios. Job no ha da-

do una respuesta ni ha reaccionado de manera adecuada; con ello ha demostrado poseer un maravilloso dominio sobre sí mismo; pero nos falta todavía una respuesta inequívoca.

Para empezar por lo más inmediato, ¿qué significa la injusticia inmoral sufrida por Job? ¿Acaso el hombre es tan miserable a la vista de Yavé, que no tiene ni siquiera capacidad de sufrir un *tort moral*? Esto estaría en contradicción con el hecho de que Yavé tiene necesidad del hombre, y de que tiene para él mucha importancia que los hombres hablen "bien" de él. Yavé está pendiente de la lealtad de Job; esta lealtad tiene para él tanta importancia, que no retrocede ante medio alguno para someterla a una prueba. La actitud de Yavé da al hombre una importancia casi divina; pues, ¿qué otra cosa existe en el mundo que pueda tener importancia para aquél que todo lo tiene? La doble actitud de Yavé, que de una parte destroza sin consideración alguna la felicidad y la vida del hombre, y de otra se ve obligado a tener como interlocutor al hombre, coloca a éste en una situación casi imposible: de un lado, Yavé se porta de un modo irracional, a la manera de las catástrofes naturales y de cosas semejantes; de otro, Yavé quiere ser amado, honrado, reverenciado y ensalzado como justo por el hombre. Yavé reacciona puntillosamente a cualquier palabra que pueda significar aún la más leve crítica, y de otra parte no se preocupa de su propio código moral cuando su manera de obrar choca contra los párrafos de éste.

A un Dios tal, que es un soberano absoluto, el hombre sólo puede someterse con temor y temblor, e intentar propiciarle indirectamente con grandes alabanzas y con una obediencia ostentosa. Pero a la sensibilidad moderna le parece imposible en estas circunstancias una relación de confianza. De un ser natural inconsciente de este tipo no cabe esperar una *satisfacción moral*. Sin embargo, Job obtuvo esta satisfacción, aun sin que Yavé tuviera intención de ello, y acaso sin saberlo el mismo Job, como quisiera hacernos ver el poeta. Las palabras de Yavé tienden de manera

irreflexiva, pero no por ello menos clara, a mostrar al hombre el poder brutal del demiurgo: "Yo soy el creador de todas las atroces e indomables fuerzas naturales, que no están sujetas a preceptos éticos; yo mismo soy un poder natural amoral, una fuerza puramente fenoménica, que no ve sus propias espaldas".

Esta aclaración es, o podría ser al menos, una grandiosa satisfacción para Job, pues mediante ella el hombre es constituido, a pesar de su impotencia, en juez de la divinidad. No sabemos si Job vio esto. Pero sabemos de manera positiva, por los muchísimos comentarios al libro de Job, que ninguno de los siglos siguientes ha visto que sobre Yavé impera una Μοιρα o Διχη, que le fuerza a juzgarse tal como lo hace. Todo el que tenga valor para ello puede ver que Yavé, al revolcar a Job por el polvo, le ha enaltecido sin saberlo. Con ello Dios se juzga a sí mismo y da al hombre la satisfacción que tan dolorosamente echábamos de menos en el libro de Job.

El poeta de este drama nos ha dado una prueba de discreción magistral al hacer caer el telón en el preciso momento en que su héroe reconocía incondicionalmente, mediante su postración ante la majestad divina, la απоφασιζ μεγαλη del demiurgo. *No debe quedar ninguna otra impresión más que ésta*. Lo que está en juego es demasiado importante; existe el peligro de provocar en la metafísica un escándalo inaudito, de consecuencias probablemente desastrosas, y nadie dispone de un remedio capaz de salvar de una catástrofe al concepto monoteísta de Dios. Ya en aquel tiempo el entendimiento crítico de un griego habría podido usar y aprovechar este nuevo conocimiento biográfico para atacar a Yavé —lo que, de todos modos, sucedió bastante más tarde— y dispensarle la misma suerte que ya entonces dispensó a los dioses griegos. Pero en aquel tiempo, al igual que en los dos milenios siguientes, era totalmente impensable un relativismo de Dios.

El espíritu inconsciente del hombre tiene una vista segura, aun cuando el entendimiento consciente esté cegado e impoten-

te. El drama se ha consumado para toda la eternidad; la doble naturaleza de Yavé se ha puesto de manifiesto, y alguien o algo la ha visto y la ha registrado. Esta revelación, llegase o no entonces a la conciencia de los hombres, no podía dejar de tener consecuencias.

III. LA SABIDURÍA

ANTES de estudiar la cuestión de cómo se desarrolló el germen de la inquietud, vamos a echar un vistazo a la época en que fue escrito el Libro de Job. Desgraciadamente no conocemos la fecha con seguridad. Se supone que fue escrito entre los años 600 a 300 a. C., es decir, en una época no muy distante cronológicamente de aquella en que fueron escritos los llamados *Proverbios de Salomón* (escritos del siglo IV al III a. C.). En estos proverbios encontramos síntomas de influencias griegas que, de ser anteriores, habrían llegado al reino judío a través de Asia Menor, y de ser posteriores, lo habrían hecho a través de Alejandría. Este libro se refiere a la idea de la Σοφια o *Sapientia Dei*, un *pneuma de naturaleza femenina*, coeterno con Dios, preexistente a la creación y casi hipostasiado en Dios:

> Yavé me poseía en el principio de su camino,
> Ya de antiguo, antes de sus obras.
> Eternamente tuve el principado, desde el principio,
> Antes de la tierra.
> Antes de los abismos fui engendrada;
> Antes que fuesen las fuentes de las muchas aguas.
> Cuando formaba los cielos, allí estaba yo.
> Cuando establecía los fundamentos de la tierra;
> Con Él estaba yo ordenándolo todo;
> Y fui su delicia todos los días,
> Teniendo solaz delante de él en todo tiempo.
> Huélgome en la parte habitable de su tierra;
> Y mis delicias son con los hijos de los hombres (Prov. VIII, 22 ss.).

Esta Sabiduría, que pose ya algunas propiedades del *Logos* de San Juan, tiene relación, de una parte con la *jojma* hebrea, y, de otra, se remonta tanto por encima de ésta, que no podemos dejar de pensar en la *sakti* india; en aquella época (la de los Tolomeos), existían, en efecto, relaciones con la India. Otra fuente para conocer la Sabiduría es la *Colección de proverbios de Jesús, hijo de Sirac* (*Eclesiástico*, compuesto aproximadamente hacia el año 200 a. C.). La Sabiduría dice acerca de sí misma lo siguiente (*Eclesiástico* XXIV, 3ss.):

> Yo *salí de la boca del Altísimo*.
> Y como nube cubrí toda la tierra.
> Yo habité en las alturas
> y mi trono fue una columna de nube.
> Sola recorrí el círculo de los cielos
> y me paseé por las profundidades del abismo.
> Por las ondas del mar y por toda la tierra.
> En todo pueblo y nación imperé.
> Desde el principio y antes de todos los siglos me creó
> y hasta el fin no dejaré de ser.
> En el tabernáculo santo, delante de él ministré.
> Y así tuve en Sión morada fija y estable,
> *reposé en la ciudad de El amada,*
> *y en Jerusalén tuve la sede de mi imperio*.
> Como cedro del Líbano crecí,
> como ciprés de los montes del Hermón.
> Crecí como planta de Engadí,
> como rosal de Jericó.
> Como hermoso olivo en la llanura,
> como plátano junto a las aguas.
> Como la canela y el bálsamo aromático exhalé mi aroma,
> y como la mirra escogida di suave olor.
> Como el terebinto extendí mis ramas,
> ramas magníficas y graciosas.
> Como vid eché hermosos sarmientos,
> y mis flores dieron sabrosos y ricos frutos.
> *Yo soy la madre del amor,*
> del temor, de la ciencia y de la santa esperanza.

[Yo soy regalada a todos mis hijos
como un don eterno;
pero soy regalada a aquellos
que han sido escogidos por Dios].[*]

Merece la pena examinar un poco detenidamente estos textos. La Sabiduría se designa a sí misma como Logos, como Palabra de Dios. Lo mismo que la *ruaj*, que era el Espíritu de Dios, también ella se incubó en el principio sobre los abismos. Tiene un trono en el cielo, lo mismo que Dios. Como pneuma cosmogónico, atraviesa el cielo y la tierra y todas las criaturas. Podría decirse que cada uno de los rasgos del Logos de San Juan se corresponde con los rasgos de la Sabiduría. Más tarde veremos hasta qué punto esta relación tiene importancia también en cuanto al contenido.

La Sabiduría es el numen femenino de la "metrópolis" por excelencia, de la ciudad-madre Jerusalén. La Sabiduría es la amada-madre; es un trasunto de Ishtar, la diosa pagana de las ciudades. Esto es confirmado por la extensa comparación de la Sabiduría con árboles como el cedro, la palma, el terebinto, el olivo, el ciprés, etc. Ya desde antiguo estos árboles eran símbolos de la diosa semítica del amor, de la diosa-madre. Junto a su altar, construido en un lugar elevado, se encontraba un árbol sagrado. En el Antiguo Testamento las encinas y los terebintos son los árboles de los oráculos. Dios y los ángeles se aparecen en los árboles o junto a ellos. David consultó en una ocasión el oráculo de una morera. También en Babilonia el árbol representa a Tammuz, el amado-hijo, y a Osiris, Adonis, Atis y Dionisios, que son los héroes, tempranamente muertos, del Asia anterior. Todos estos atributos simbólicos aparecen también en el Cantar de los Cantares, donde caracterizan lo mismo al esposo que a la esposa. La vid, el racimo, la flor de la vid y la viña tienen una función importante. El amado es como un manzano. La amada baja de las montañas (lugares de culto de la diosa-madre), de las guaridas de

los leones y de las panteras; su seno es "paraíso de granados, con frutos suaves, de cámphoras y nardos…, nardo y azafrán, caña aromática y canela, con todos los árboles de incienso; mirra y áloes, con todas las principales especias". Sus manos "gotean mirra" (también Adonis nació de un árbol de la mirra). De igual manera que el Espíritu Santo, también la Sabiduría es regalada a todos los elegidos de Dios; esto hace más antigua todavía la doctrina del Paráclito.

En el libro apócrifo, muy posterior, titulado La Sabiduría de Salomón (escrito del año 100 al 50 a. C.), la naturaleza pneumática de la Sabiduría y su carácter de modeladora del mundo, de maya, aparecen de manera más clara todavía (I, 6): "Porque la Sabiduría es un espíritu amador del hombre" (LXX: φιλανθρωπον πνευμα σοφια; igualmente en VII, 23). La Sabiduría es "el artífice de todo" (LXX y VII, 21, 22: παντων τεχνιτιζ). "Pues en ella hay un espíritu inteligente, santo" (πνευμα νοερον αγιον), "un hálito (ατμιζ) del poder divino", una "emanación (απορροια) pura de la gloria de Dios omnipotente", un "resplandor de la luz eterna, el espejo sin mancha del actuar de Dios" (VII, 22-26), un ser formado de una manera muy sutil y que traspasa todas las cosas. La Sabiduría tiene un trato íntimo (συμβιωσιν εχουσα) con Dios; el Señor de todas las cosas (παντων δεσποτιηζ) la ama. "¿Quién más activo que ella, artífice de cuanto existe?" (VIII, 6). La Sabiduría es enviada desde el trono de la gloria como un "espíritu santo" (IX, 10 y 17). Como si fuese un psicopompo, la Sabiduría lleva hacia Dios y asegura la inmortalidad (VI, 18y VIII, 13).

El Libro de la Sabiduría recalca con énfasis la justicia de Dios, y se atreve a decir, sin duda con un fin pragmático, estas palabras (I, 15): "La justicia no está sometida a la muerte, pero los impíos la llaman con sus obras y palabras". Los infieles y los injustos dicen (II, 10ss.):

...oprimamos al justo desvalido...
Sea nuestra fuerza norma de la justicia,
pues la debilidad bien se ve que no sirve pera nada.
Pongamos garlitos al justo.
El justo nos echa en cara las infracciones de la ley,
y nos reprocha nuestros extravíos.
Pretende tener la ciencia de Dios,
y llamarse hijo del Señor.
Es censor de nuestra conducta.
Probémosle con ultrajes y tormentos,
veamos su resignación,
y probemos su paciencia.

Mas ¿dónde hemos leído hace poco: "Y Yavé dijo a Satán: ¿No has considerado a mi siervo Job, que no hay otro como él en la tierra, varón perfecto y recto, temeroso de Dios, y apartado de mal, y que aún retiene su perfección, habiéndome tú incitado contra él, para que lo arruinara sin causa?". El Eclesiastés dice (IX, 16): "Mejor es la Sabiduría que la fortaleza".

No es, sin duda, por inconsciencia o por falta de advertencia, sino por un motivo más profundo, por lo que el Libro de la Sabiduría toca aquí este punto tan delicado; pero esto sólo nos resultaría totalmente inteligible si consiguiésemos averiguar la relación en que el Libro de Job se encuentra con la transformación, cronológicamente próxima, del *status* de Yavé, que tuvo lugar precisamente con la aparición de la Sabiduría. No se trata aquí de hacer reflexiones bistórico-1 iterarías; de lo que se trata es del destino de Yavé que es presente en cada momento al hombre. Los antiguos libros nos dicen que el drama divino tiene lugar entre Dios y su pueblo; el pueblo está entregado a Yavé, la fuerza masculina, como una mujer, y Yavé vela celosamente sobre su fidelidad. Job, cuya fidelidad es sometida a una prueba cruel, es un caso particular de esta relación. Ya indicamos antes que Yavé accede con una facilidad asombrosa a las insinuaciones de Satán. Si es verdad que Yavé se fía totalmente de Job, nada sería más lógi-

co que tomarle bajo su protección, desenmascarar al maligno difamador y hacerle pagar con creces su difamación del fiel siervo de Dios. Pero Yavé no piensa en esto, ni aun después de haber quedado demostrada la inocencia de Job. No se nos dice nada de que Yavé reprenda o desapruebe a Satanás. Por ello no podemos dudar de la connivencia de Yavé con él. Su presteza para entregar a Job al ataque criminal de Satán demuestra que Yavé duda de Job porque proyecta sobre él, usándole de "chivo expiatorio", su propia tendencia a la infidelidad. Podemos sospechar que Yavé concibe su alianza con Israel como algo no demasiado rígido y que le obligue, pero se oculta a sí mismo esta intención. Por ello la infidelidad, barruntada de un modo indeterminado en algún lugar, le incita a buscar al infiel por medio de Satán, y lo va a encontrar justamente en el más fiel de todos los fieles, al que somete a una prueba penosísima. Yavé ha perdido la seguridad en su propia fidelidad.

Pero simultáneamente, o un poco más tarde, se hace publico lo ocurrido: Yavé se ha acordado de un ser femenino, en el que se complace tanto como en el hombre; se ha acordado de una amiga y compañera suya desde los primeros tiempos, de una primicia de todas las criaturas de Dios, de un reflejo inmaculado de su gloria desde toda la eternidad, de un artífice de la creación, más cercano y ligado a su corazón que los descendientes del protoplasto creado en segundo lugar y sellado con la *imago* de Dios. Es sin duda una *dira necessitas* la que obliga a esta anamnesis de la Sabiduría. Las cosas no podían seguir marchando de la misma manera que hasta ahora. El Dios "justo" no podía seguir cometiendo iniquidades, y el Omnisciente no podía seguir comportándose como un hombre que no previene ni piensa nada. La autorreflexión pasa a ser una necesidad perentoria; y para ella es necesaria la Sabiduría. Yavé tiene, pues, que acordarse de su saber absoluto. Si Job conoce a Dios, éste tiene también que conocerse a sí mismo. Sería imposible que todo el mundo conociese

la doble naturaleza de Yavé, y que sólo a éste le siguiese permaneciendo oculta. El que conoce a Dios influye sobre él. El fracaso del intento de pervertir a Job ha transformado a Yavé.

Vamos a intentar reconstruir ahora, a base de las indicaciones de la Sagrada Escritura y de la historia, las consecuencias de esta transformación de Dios. Para este fin tenemos que remontarnos a los primeros tiempos del Génesis, al primer hombre (protoplasto) *ante lapsum*. Con el concurso del Creador, este hombre, Adán, sacó de su costado a Eva como correspondencia femenina suya, de la misma manera que Dios había creado, de su materia primitiva, al Adán hermafrodita, y con él a la parte de la humanidad sellada con la imagen de Dios. Por una analogía misteriosa, a Adán tenía que sucederle que su primer hijo fuese, igual que Satán, un malhechor y un criminal a los ojos del Señor. De esta manera se reprodujo en la tierra el prólogo ocurrido en el cielo. No es difícil suponer que una de las razones profundas por las que Yavé tomó bajo su especial protección al malogrado Caín fue porque Caín era un fiel retrato, en miniatura, de Satán. Pero nada se nos dice de que existiese un modelo para Abel, el hermano que murió joven, y a quien Yavé amaba más que a Caín, el labrador progresista (y que, por ello, probablemente había sido instruido por un ángel de Satán). Acaso existió otro hijo de Dios, dotado de un carácter más conservador que Satán, y que no era un vagabundo, seguidor de pensamientos nuevos y pecaminosos, como éste, sino un hijo unido a su padre con un amor filial, sin otros pensamientos que los de su padre, y que permaneció en el círculo interno de la economía divina. Ésta puede ser también la razón de que su imagen terrenal, Abel, "escapase tan pronto de en medio de la maldad", para hablar con el Libro de la Sabiduría, y volviese a su padre, mientras que Caín tuvo que padecer en su existencia terrena, de una parte la maldición ¿e su carácter progresista y, de otra, la de su inferioridad moral.

Así como el primer padre, Adán, lleva la imagen del creador, su hijo Caín porta sin duda la imagen del hijo de Dios, Satán; por esto podría fundadamente sospecharse que también existió εν υπερουρανιω τοπω una imagen correspondiente del favorito de Dios, Abel. Los primeros incidentes problemáticos, que acontecieron ya al principio en una creación que aparentemente había resultado bien y a satisfacción del Creador, hacen que nos pongamos en guardia. Sin quererlo, uno se ve obligado a pensar que la situación primigenia, es decir, la situación existente cuando el Espíritu de Dios se incubaba todavía sobre el desierto abismo, hacía difícil esperar un resultado absolutamente perfecto. Tampoco el Creador, que por lo demás encontró bien cada uno de los días de su obra, dio una buena calificación a lo sucedido el lunes. El creador no dijo nada acerca de ello, y esta circunstancia apoya un *argumentum ex silentio*. Lo que en este día ocurrió fue la separación definitiva de las aguas superiores de las inferiores por medio de la tierra firme que se encuentra entre ellas. Es claro que este dualismo inevitable no podía encajar bien, ni entonces ni más tarde, en una concepción monoteísta, pues hace relación a una división metafísica. Como sabemos por la historia, a lo largo de los siglos este desgarrón será recosido una y otra vez, o será disimulado y aun negado. Pero, a pesar de todo, este dualismo se puso de relieve ya al comienzo, en el mismo Paraíso, con la introducción —en desacuerdo con el programa del Creador, que quería hacer aparecer al hombre en el último día de la creación como el ser más inteligente y como señor de las demás criaturas— de una extraña circunstancia: la creación de la serpiente, la cual mostró ser más inteligente y sabia que Adán, y además había sido creada antes que él. Difícilmente podemos suponer que Yavé se hiciese a sí mismo esta jugada; mucho más probable es suponer que aquí intervino su hijo Satán. Satán es, en efecto, un embaucador y un aguafiestas, que se complace en organizar incidentes desagradables. Es cierto que Yavé

creó los reptiles antes que a Acfán; pero se trataba de serpientes ordinarias sin inteligencia alguna. Entre ellas Satán eligió una serpiente trepadora para introducirse en su figura. Desde este momento se esparce el rumor de que la serpiente es το πνευματιχωταχον ζωον (el animal más espiritual).[1] La serpiente se convierte después en el símbolo más popular del *nous* (el espíritu, el entendimiento), alcanza de esta manera grandes honores, y hasta sirve de símbolo al segundo hijo de Dios, ya que este hijo es concebido como el *Logos* redentor del mundo (*Logos* que en diversas ocasiones aparece como idéntico al *nous*).

Una leyenda surgida más tarde nos dice que la serpiente del paraíso fue *Lilit*, la primera mujer de Adán, con la cual éste engendró la legión de los demonios. Esta leyenda supone igualmente la existencia de una treta, que es difícil suponer estuviese en la intención del creador del mundo. También para la Sagrada Escritura, Eva es la única mujer legítima de Adán. Pero lo curioso es que, en la tradición, el primer hombre, que es imagen de Dios, tiene igualmente dos mujeres, lo mismo que su prototipo celestial. De la misma manera que éste estaba legítimamente unido con su mujer Israel, pero desde la eternidad tuvo como íntima compañera un pneuma femenino, también Adán tuvo como primera mujer a Lilit (hija o emanación de Satán), que es la correspondencia (satánica) de la Sabiduría. Eva sería, en cambio, la correspondencia del pueblo de Israel. Naturalmente no conocemos la razón por la que el mundo tardó tanto en enterarse de que la "ruaj Elohim", el "Espíritu de Dios", no sólo es femenina, sino que tiene una independencia relativa con respecto a Dios, y de que mucho antes de su matrimonio con Israel Yavé tuvo relaciones con la Sabiduría. Tampoco conocemos la razón por la que en las más antiguas tradiciones se perdió el conocimiento de esta primera alianza. Igualmente tardó mucho tiempo en conocerse la escabrosa relación de Adán con Lilit. Tampoco sabemos si Eva fue para Adán una esposa tan incómoda como lo fue para Yavé el

pueblo de Israel, que, por así decirlo, coqueteaba constantemente con la infidelidad. En todo caso la vida familiar de los primeros padres no fue pura felicidad: sus dos primeros hijos son el tipo de los hermanos-enemigos, pues en aquel tiempo existía todavía, al parecer, la costumbre de convertir en realidades los motivos mitológicos. (Hoy día esto es considerado como algo indecente, y por eso se niega cuando acontece realmente). Los factores que pesan sobre la herencia de sus hijos pueden repartirse entre ambos padres. Adán no puede olvidar a su princesa demoníaca, y Eva no puede olvidar que ella fue la primera que cedió a la insinuación de la serpiente. Lo mismo que el pecado original, también el episodio de Caín y Abel puede ser colocado en la lista de los casos no previstos en la creación. Podemos sacar esta conclusión, ya que el mismo Yavé pareció no estar enterado de antemano de estos dos incidentes. También ya ahora, como más tarde, existe la sospecha de que Yavé no saca conclusiones de su omnisciencia, es decir, que no reflexiona sobre ella, y en consecuencia se encuentra más tarde sorprendido por los resultados. Este fenómeno puede "ser observado también en el hombre, cuando no puede resistir a la tentación de entregarse al goce de sus propias emociones. Hay que conceder que todo ataque de ira o de tristeza tiene sus motivaciones secretas. Si así no fuese, la mayoría de los hombres habrían alcanzado ya cierta sabiduría.

Tal vez desde esta perspectiva podamos comprender mejor lo sucedido con Job. En el estado pleromático, o estado de *bardo* (como dicen los riberanos), reina en el mundo un juego perfecto; pero con la creación, es decir, con la entrada del mundo en el acontecer distanciado en el espacio y en el tiempo, los acontecimientos empiezan a rozar y a chocar unos con otros. Satán, oculto y protegido por la orla del manto de su padre, introduce aquí y allá insinuaciones unas veces falsas y otras verdaderas, con lo cual se originan confusiones que, al parecer, no estaban prefiguradas en el plan del creador, y que, por ello, ocasionan sorpre-

sas. Mientras que, por cuanto sabemos, las criaturas inconscientes, como los animales, las plantas y los minerales, funcionan de manera satisfactoria, en el hombre hay siempre algo que marcha mal. Es cierto que al principio su conciencia se eleva apenas sobre la de los animales, y por ello la libertad de su voluntad es extraordinariamente limitada. Pero Satán se interesa por el hombre y, a su manera, hace experimentos con él; le seduce para que haga inconveniencias; sus ángeles le enseñan ciencias y artes que estaban hasta entonces reservadas a la perfección del pleroma. (Ya entonces mereció Satán el nombre de “Lucifer”). Las sorprendentes e imprevistas extravagancias de los hombres excitan las pasiones de Yavé y le hacen complicarse en su propia creación. Las intervenciones de Yavé se convierten en algo ineludiblemente necesario. Pero estas intervenciones no logran, para fastidio de Yavé, sino éxitos provisionales, pues el mismo castigo draconiano de ahogar a todos los seres vivos (con excepción de los elegidos), castigo al que, según la opinión de Johann Jakob Scheuchzer, no escaparon ni los mismos peces (como prueban los restos fosilizados), no tuvo efectos duraderos. Tanto antes como después la humanidad muestra estar infectada por algo. Pero, de manera extraña, Yavé busca siempre la causa de ello en los hombres, que al parecer no quieren obedecer, pero no la busca en su hijo Satán, que es el padre de todos los embaucadores. Esta desorientación de Yavé no puede menos de exacerbar todavía más su inestable naturaleza, de tal manera que el temor de Dios es considerado por el hombre como origen y como principio de toda sabiduría. Mientras que los hombres, bajo esta dura disciplina, se aplican a ensanchar su conciencia mediante la adquisición de cierta sabiduría, es decir, mediante la adquisición, en primer lugar, de prudencia y circunspección[2], este mismo proceso histórico hace patente que Yavé ha perdido de vista, desde los días de la creación, su coexistencia pleromática con la Sabiduría. En su lugar aparece la alianza con el pueblo escogido, que, de esta ma-

nera, pasa a desempeñar una función femenina. El "pueblo" de aquellos tiempos se basaba en una sociedad patriarcal de varones, en la cual la mujer tenía tan sólo una importancia secundaria. El matrimonio de Dios con Israel era, por tanto, un asunto esencialmente masculino, algo así como la fundación de la "polis" griega (que tuvo lugar casi por el mismo tiempo). La inferioridad de la mujer era cosa convenida. La mujer era considerada como más imperfecta que el hombre, como ya se había visto por la debilidad de Eva ante las insinuaciones de la serpiente en el paraíso. La *perfección* es un *desideratum* masculino, mientras que la mujer, por su misma naturaleza, se inclina hacia la *plenitud* o totalidad. En efecto, todavía hoy el varón puede soportar mejor y por más largo tiempo una relativa perfección, mientras que, generalmente, a la mujer la perfección no le viene bien, y aun puede resultarle peligrosa. Cuando la mujer aspira hacia la perfección, olvida su función complementadora, su función de totalidad, la cual es en sí imperfecta, pero por ello mismo constituye el necesario contrapolo de la perfección. De la misma manera que la totalidad es siempre imperfecta, la perfección es siempre incompleta, y por ello representa un estadio final, que es estéril y no puede dejar de serlo. *Ex perfecto nihil fit*, decían los antiguos maestros; por el contrario, lo *imperfectum* lleva dentro de sí los gérmenes del perfeccionamiento futuro. El perfeccionismo acaba siempre en un callejón sin salida; la plenitud, por el contrario, está sólo falta de los valores selectivos.

La alianza con Israel se funda en un propósito perfeccionista por parte de Yavé. Esta circunstancia excluye la relación llamada "eros". La falta de "eros", es decir, de una relación de valor, aparece claramente en Job: el paradigma espléndido de la creación es un monstruo, no un hombre. No olvidemos esto. Yavé no tiene "eros", no tiene relación con el hombre, sino relación con un fin, y el hombre le ha de ayudar a conseguir este fin. Todo esto no impide que Dios sea celoso y desconfiado como un marido; pero

estos celos y esta desconfianza se refieren a su propósito y no al hombre.

La fidelidad del pueblo resulta tanto más importante cuanto más se olvida Yavé de la Sabiduría. Pero, a pesar de las numerosas muestras de bondad por parte de Yavé, el pueblo sigue cayendo en la infidelidad. Naturalmente este modo de obrar del pueblo no puede calmar los celos y la desconfianza de Yavé; por ello la insinuación de Satán, cuando destila en el oído de su Padre la duda en la fidelidad de Job, encuentra un terreno abonado. A pesar de estar convencido de la fidelidad de Job, Yavé no duda en acceder a los peores tormentos contra él. Aquí se echa de menos, más que en ninguna otra parte el amor de la Sabiduría por el hombre. El mismo Job anhela poseer la Sabiduría, que es imposible encontrar.[3]

Job es la culminación de un incierto proceso: es el paradigma de un pensamiento que ya había madurado en la humanidad de aquel tiempo, un pensamiento muy peligroso, que era muy exigente con la sabiduría de los dioses y de los hombres. Job es consciente de esta exigencia, pero sin duda no está suficientemente informado acerca de la Sabiduría coeterna con Dios. Como los hombres se sienten entregados al capricho de Yavé, necesitan de la Sabiduría, pero no de Yavé, al que hasta ahora no hay nada que se le oponga más que la pequeñez del hombre. Pero el drama de Job hace cambiar esta situación desde sus raíces. Yavé tropieza aquí con un hombre que se le enfrenta, con un hombre que se aferra a su derecho hasta que se ve obligado a doblegarse ante un poder brutal. Job ha visto el rostro y la inconsciente duplicidad de Dios. Dios ha sido conocido, y este conocimiento influyó en adelante no sólo en Yavé, sino también en los hombres. Por ello son los hombres de los últimos siglos precristianos los que, al leve roce de la Sabiduría preexistente, que sirve de compensación a Yavé y a su actitud, realizan simultáneamente la anamnesis de la Sabiduría. La Sabiduría, que aparece altamente

personificada, y demuestra así su autonomía, se revela a los hombres como amiga suya, como ayudadora y abogado ante Yavé, y les muestra el aspecto luminoso, bondadoso, justo y amable de Dios.

Cuando la jugada de Satán comprometió el éxito del Paraíso, para el que se habían trazado unos planes perfectos, Yavé expulsó a Adán y a Eva —a los que había creado como imagen de su esencia masculina y de su emanación femenina— al mundo extraparadisíaco, al mundo intermedio o de las envolturas. No se ve claro hasta qué punto representa Eva a la Sabiduría y hasta qué punto representa a Lilit. Pero Adán posee la prioridad en cualquier aspecto. Eva salió secundariamente del costado de Adán, y por ello viene en segundo lugar. Mencionamos estas particularidades del Génesis, porque la reaparición de la Sabiduría en el ámbito divino tiene relación con los posteriores acontecimientos de la creación. La Sabiduría es el "artífice"; ella realiza los pensamientos de Dios, dándoles forma material, lo cual es una prerrogativa absoluta del ser femenino.

Su coexistencia con Yavé significa la eterna hierogamia, en la que los mundos son engendrados y procreados. Nos encontramos ahora ante una gran transformación: *Dios quiere renovarse en el misterio de las bodas celestiales* (como lo habían venido haciendo los principales dioses egipcios), *y quiere hacerse hombre*. Al parecer, Yavé se vale aquí del modelo egipcio de la encarnación de Dios en el faraón, modelo que, por su parte, es una simple imagen de la eterna hierogamia pleromática. Pero no sería correcto suponer que este arquetipo se repite de una manera mecánica. La verdadera razón de la encarnación hay que buscarla en el diálogo de Yavé con Job. Más tarde hablaremos con todo detenimiento de este problema.

IV. LA ENCARNACIÓN

COMO en la decisión de encarnarse Yavé se sirve, al parecer, del antiguo modelo egipcio, podemos esperar también que el curso de la encarnación se ajuste en sus detalles a ciertas prefiguraciones. *El acercamiento de la Sabiduría significa una nueva creación*. Pero esta vez no es el mundo el que debe ser cambiado; es Dios el que quiere transformar su propia esencia. Ahora la humanidad no va a ser aniquilada, como antes, sino *salvada*. En aquella decisión de encarnarse se percibe el influjo, favorable a los hombres, de la Sabiduría. Ahora no han de ser creados nuevos hombres, sino sólo Uno: el *hombre-Dios*. Para conseguir este fin se ha de aplicar un procedimiento opuesto al anterior. El masculino *Adam secundus* no ha de brotar inmediatamente de las manos del Creador, como el primer Adán, sino que ha de nacer de una mujer humana. Esta vez es la *Eva secunda* la que tiene la prioridad, y no sólo en un sentido temporal, sino también en un sentido sustancial. Según el Protoevangelio, especialmente (*Gen*. IIIr 15), la segunda Eva corresponde a "la mujer y su simiente", la cual "herirá en la cabeza" a la serpiente. De igual manera que Adán era originariamente hermafrodita, también "la mujer y su simiente" son considerados como una pareja humana, es decir, como la *regina coelestis* y madre de Dios, por una parte, y el hijo de Dios, que no tiene padre humano, por otra. María, la virgen, es escogida para vaso inmaculada del Dios futuro que tiene que nacer. La autonomía e independencia de María frente al varón son acentuadas por su virginidad sustancial. María es una "hija de

Dios", que, como se hará constar más tarde dogmáticamente, fue distinguida desde el principio con el privilegio de la concepción inmaculada, y liberada así de la mancha del pecado original. Es evidente, pues, su pertenencia al *status ante lapsum*. Esto significa que se introduce un nuevo principio. El divino carácter inmaculado de su estado evidencia que no sólo porta la *imago Dei* con una pureza no menguada, sino que, además, como esposa de Dios, es encarnación de su prototipo, la Sabiduría. Su amor por el hombre, puesto expresamente de relieve en los documentos antiguos, hace sospechar que Yavé se dejó determinar por la Sabiduría en aspectos esenciales de esta su novísima creación. María, la "bendita entre las mujeres", es protectora e intercesora en favor de todos los hombres, que son pecadores. Como la Sabiduría, María es una *mediatrix*, que conduce hacia Dios, y asegura de esta manera a los hombres la inmortalidad. Su *assumptio* es el modelo de la resurrección corporal del hombre. Como esposa de Dios y reina del cielo, María ocupa el lugar de la Sabiduría del Antiguo Testamento.

Son dignas de notarse las desacostumbradas medidas de prudencia con que se rodea la creación de María: *conceptio inmaculata*, exclusión de la *macula peccati*, virginidad perpetua. Esto demuestra que se quiere proteger a la madre de Dios contra las jugadas de Satán, lo que nos permite suponer que Yavé había consultado a su omnisciencia, pues ésta conoce claramente las perversas inclinaciones que abriga el oscuro hijo de Dios. María ha de ser protegida incondicionalmente contra los corruptores influjos de Satán. La consecuencia inevitable de estas radicales medidas de prudencia es algo que no se ha tenido suficientemente en cuenta en la valoración dogmática de la encarnación: su liberación del pecado priva a la virgen del ordinario carácter humano, cuyo signo común es el pecado original y, en consecuencia, de la necesidad de la redención. El *status ante lapsum* es lo mismo que la existencia paradisiaca, es decir, pleromática y divina. Mediante

la aplicación de especiales medidas de protección, María es elevada, por así decirlo, al *status* de una diosa, y con ello pierde su pleno carácter humano. María no concebirá a su hijo como lo conciben todas las demás madres; por ello su hijo no será *nunca un hombre*, sino un Dios. No se ha visto nunca —al menos que yo sepa— que esto pone en duda la encarnación real de Dios, es decir, evidencia que ésta se realizó sólo de manera parcial. *Ni la madre ni el hijo son hombres reales, sino dioses*.

Todo esto significa ciertamente una elevación de la personalidad de María en el sentido masculino, puesto que es aproximada a la perfección de Cristo. Pero a la vez tiene lugar una debilitación del principio femenino de la imperfección —o principio de la plenitud—, pues éste queda reducido, a causa del perfeccionamiento de María, a aquel pequeño resto que todavía separa a María de Cristo. *Phoebo propior lumina perdit*. Cuanto más se incline el ideal femenino en la dirección del ideal masculino, tanto más pierde la mujer la posibilidad de compensar la aspiración masculina hacia la perfección; así surge un estado ideal de masculinidad, que, como vemos, está amenazado de enantiodromía. Más allá de la perfección no hay ningún camino que lleve al futuro (a no ser un retroceso, es decir, una catástrofe del ideal, lo cual habría podido evitarse con el ideal femenino de la plenitud). El perfeccionismo veterotestamentario de Yavé se ha continuado en el Nuevo Testamento, y, a pesar de todo el reconocimiento y exaltación del principio femenino, éste no ha podido hacerse valer contra el dominio patriarcal. Más adelante hablaremos todavía acerca de esto.

V. LOS HIJOS DE DIOS

A LOS primeros padres, pervertidos por Satán, les había salido malo su primer hijo. Caín fue un "ídolo" de Satán, y únicamente el hijo menor, Abel, fue agradable a Dios. La imagen de Dios estaba deformada en Caín, mientras que en Abel se hallaba mucho menos empañada. De igual manera que el Adán originario había sido concebido como imagen de Dios, el hijo bueno de Dios (sobre el que, como hemos visto, no existe documento alguno), es decir, el modelo de Abel, es prefiguración del Hombre-Dios. De este último sabemos positivamente que, como Logos, es preexistente y coeterno, con Dios y aun ομοουσιςζ (de igual esencia). Por ello se puede considerar a Abel como un prototipo imperfecto del hijo de Dios, que ha de ser engendrado en María. Así como originariamente Yavé intentó crearse su equivalente ctónico en e primer hombre, Adán, ahora proyecta hacer algo parecido pero esencialmente mejor. A este fin sirven las extraordinarías medidas de prudencia de que hemos hablado. El nuevo hijo, Cristo, debe ser, de una parte, como Adán, un hombr ctónico, es decir, capaz de sufrir y morir; pero, de otra parte, no es, como Adán, una simple imagen de Dios, sino Diomismo: un Dios que, en su calidad de Padre, es engendrad por sí mismo, y que, en su calidad de Hijo, rejuvenece al Pa dre. En cuanto Dios, Cristo ha sido ya siempre Dios; en cuanto hijo de María —la cual, como se ve, es una imagen de la Sabiduría—, es el Logos (sinónimo de *nous*), que, al igual que la Sabiduría, es artífice de la creación, como dice el Evangelio de San Juan. Esta identi-

dad de madre e hijo se halla atestiguada innumerables veces en la mitología.

Aunque el nacimiento de Cristo es un acontecimiento histórico y único, existió ya desde siempre en la eternidad. Al profano en estas cosas la idea de la identidad de un acontecimiento intemporal y eterno con un acontecimiento único e histórico le resultará siempre difícil. Pero es necesario acostumbrarse a la idea de que "tiempo" es un concepto relativo, y que propiamente tiene que ser completado por el concepto de una pleromática existencia "simultánea" o "bárdica" de todos los acontecimientos históricos. Lo que existe en el pleroma como "acontecimiento" eterno, aparece en el tiempo como secuencia aperiódica, es decir, se repite varias veces de modo irregular. Citemos sólo *un* ejemplo: Yavé tuvo un hijo bueno y un hijo malo. A este prototipo corresponden Caín y Abel, Jacob y Esaú, y, en todos los tiempos y lugares, el tema de los hermanos-enemigos, tema que se repite en incontables variantes modernas, dividiendo a las familias y dando mucho que hacer a los psiquiatras. También se podrían citar muchos y muy instructivos ejemplos acerca de las dos mujeres prefiguradas en la eternidad. Por ello, cuando estas cosas aparecen como variantes modernas, no se han de considerar como incidentes personales, como caprichos o casuales idiosincrasias individuales, sino como un acontecimiento pleromático, el cual se despliega en sucesos particulares en el tiempo, y que constituye una parte o aspecto ineludible del drama divino.

Cuando Yavé creó el mundo, sacándolo de la materia primigenia, de la llamada "nada", no pudo hacer otra cosa que introducirse secretamente a sí mismo en la creación, cada parte de la cual es él mismo. De este hecho está convencida desde hace mucho tiempo toda teología racional. En esto se funda la convicción de que se puede conocer a Dios por su creación. Al decir que Dios no pudo hacer otra cosa que esto, no limito en manera alguna la omnipotencia divina, sino que, al contrario, reconozco

que todas las posibilidades están incluidas en Yavé, y que, por ello, no existen otras posibilidades que aquellas que le expresan.

Todo el mundo es de Dios, y Dios está desde el principio en todo el mundo. ¿Para qué, pues, el gran espectáculo de la encarnación? se pregunta uno perplejo. Ciertamente Dios está *de facto* en todo; sin embargo, algo debe faltar cuando se escenifica con tanto cuidado y con tanta precaución su segunda entrada, por así decirlo, en la creación. Como la creación es universal, y abarca las más lejanas constelaciones y toda la vida orgánica, que es infinitamente variable y capaz de diferenciación, apenas es posible ver en ella falta alguna. El hecho de que Satán introduzca en todas partes su influjo corruptor es, ciertamente, lamentable por muchos motivos, pero no toca la esencia del problema, al que no es fácil dar una respuesta. Naturalmente se me dirá que Cristo tuvo que venir al mundo para redimir del mal a la humanidad. Pero si se piensa que el mal fue introducido originariamente por Satán, y que éste lo sigue produciendo continuamente por medio de sus sortilegios, se verá cuánto más fácil sería que Yavé llamase de una vez enérgicamente al orden a este *practical joker*, y eliminase su funesto influjo y, con ello, la raíz del mal. En este caso no hubiera sido necesaria una encarnación especial, con todas las consecuencias imprevisibles que lleva consigo la encarnación de Dios. Es necesario pensar bien lo que significa que *Dios se hace hombre*. Esto significa nada menos que una transformación revolucionaria de Dios representa algo parecido a lo que significó en su tiempo la creación, es decir, una objetivación de Dios. Entonces Dios se reveló en la naturaleza; pero ahora quiere, más específicamente, hacerse hombre. De todos modos hemos de decir que siempre había existido en Dios una tendencia en esta dirección. Cuando aparecieron los hombres creados antes que Adán, conjuntamente con los mamíferos superiores, Dios creó, en un día distinto y en un acto especial de creación, un hombre que era imagen suya. Esto constituyó la primera prefiguración de

la encarnación. Yavé se posesionó de los descendientes de Adán, del pueblo, y de tiempo en tiempo infundía su Espíritu en determinados profetas de este pueblo. Todas estas cosas son simples acontecimientos y signos preparatorios de una tendencia intradivina hacia la encarnación. Pero, desde la eternidad, la omnisciencia conocía la naturaleza humana de Dios, o la naturaleza divina del hombre. Por ello, ya mucho antes de que el Génesis fuese escrito, encontramos en los antiguos documentos egipcios testimonios correspondientes a este conocimiento. Estas indicaciones y prefiguraciones de la encarnación pueden parecer a algunos totalmente ininteligibles o superfluas, ya que toda la creación, que salió *ex nihilo*, es de Dios, no consta de otra cosa más que de Dios, y por ello el hombre, lo mismo que toda criatura, es Dios objetivado. Pero las prefiguraciones no son por sí mismas acontecimientos creadores, sino simples escalones en un proceso de toma de conciencia. Se ha tardado mucho tiempo en "caer en la cuenta" (y siembre hay que estar ocupado en ello), de que Dios es lo real en cuanto tal, es decir, que, cuando menos, es también hombre. Este caer en la cuenta es un proceso secular.

VI. LA VICTORIA DE JOB

Teniendo en Cuenta el gran problema que nos disponemos a tratar, me ha parecido conveniente, como introducción, este excurso sobre acontecimientos pleromáticos.

Pero ¿cuál es la verdadera razón de la encarnación considerada como acontecimiento histórico?

Para contestar a esta pregunta debemos dirigir nuestra mirada a tiempos anteriores. Como hemos visto, Yavé tiene al parecer una tendencia a no tomar en consideración su omnisciencia cuando se trata de su dinamismo absoluto. El caso más instructivo en este aspecto es su relación con Satán: las cosas ocurren siempre de tal manera que parece como si Yavé no estuviese enterado de las intenciones de su hijo. Esto proviene de que Yavé no toma en consideración su omnisciencia, lo que puede explicarse diciendo que Yavé está de tal manera ocupado y fascinado por sus sucesivos actos de creación, que ha olvidado su omnisciencia. Es completamente comprensible que el asombroso venir a la realidad de objetos diversísimos, que jamás habían existido antes en ningún lugar de manera tan palpable, provoque un infinito encantamiento de Dios. La Sabiduría se acuerda perfectamente de esto cuando dice:

> Cuando establecía los fundamentos de la tierra
> Con Él estaba yo ordenándolo todo;
> Y fui su delicia todos los días… (*Prov*. VIII, 29-30).

Todavía en el libro de Job resuena esta altiva alegría del creador cuando Yavé, señalando hacia los grandes animales, que le han resultado bien, dice a Job:

> He aquí ahora behemont, al que yo hice contigo…
> No hay sobre la tierra su semejante…
> Es rey sobre todos los soberbios (XL, 10 y XLI, 33-34).

Todavía en tiempos de Job, Yavé está embriagado por la tremenda fuerza y poder de su creación. ¿Qué significan, junto a ésta, las pequeñas jugadas de Satán y las lamentaciones de los hombres, que han sido creados igual que behemoth, aun cuando lleven en sí la imagen de Dios? Yavé parece haber olvidado en absoluto lo que significa esto último, pues de otra manera habría prestado alguna atención a la dignidad humana de Job.

Son propiamente los cuidados y los previsores preparativos del nacimiento de Cristo los que nos hacen ver que la omnisciencia comienza a ejercer un influjo notable sobre el obrar de Yavé. Se hacen ahora perceptibles ciertos rasgos filantrópicos y universalistas. Frente a los hijos de los hombres, "los hijos de Israel" pasan a un segundo plano, y a partir de Job ya no volvemos a oír hablar de nuevas alianzas. Los proverbios de la Sabiduría parecen estar a la orden del día, y se hace perceptible una realidad totalmente nueva, a saber: ciertas *manifestaciones apocalípticas*. Éstas hacen referencia a actos cognoscitivos metafísicos, es decir, a contenidos inconscientes "constelacionados", que están prestos a irrumpir en la conciencia. En todo esto interviene, como ya hemos dicho, la mano benigna de la Sabiduría.

Si se observa el comportamiento de Yavé antes de la reaparición de la Sabiduría, llama la atención el hecho tremendo de que su obrar está acompañado de una *conciencia inferior*. Se echa siempre de menos la reflexión y la referencia al saber absoluto. La conciencia de Yavé no parece ser otra cosa que una *awareness* primitiva. La *awareness* puede ser descrita aproximadamente con las

palabras "conciencia simplemente perceptiva". La *awareness* no conoce la reflexión ni la moralidad. La *awareness* lleva a cabo simples percepciones y obra de manera ciega, es decir, sin inclusión reflexo-consciente del sujeto, cuya existencia individual carece de todo problema. Hoy en día habría que designar este estado, psicológicamente, como "inconsciente", y, jurídicamente, como "irresponsable". Pero el hecho de que la conciencia no realice actos de pensamiento no prueba que éstos no se den. Ocurre sencillamente que estos actos transcurren en el inconsciente, y se hacen indirectamente perceptibles en sueños, visiones, revelaciones y mutaciones "instintivas" de la conciencia. Por la naturaleza de estos actos se puede conocer que proceden de un saber "inconsciente", el cual se realiza por medio de juicios y conclusiones inconscientes.

Algo parecido observamos en la extraña mutación que tiene lugar en el comportamiento de Yavé a partir del episodio de Job. Es indudable que la derrota moral sufrida frente a Job no llegó inmediatamente a la conciencia de Yavé. Pero de todos modos, este hecho estaba ya desde siempre en su omnisciencia; y no es imposible que este saber inconsciente le llevase poco a poco a obrar irreflexivamente con Job, para hacerse así, mediante este diálogo, consciente de algo, y alcanzar un determinado conocimiento. Satán, al que no sin razón se le dio más tarde el nombre de "Lucifer", sabía aprovecharse de la omnisciencia mejor y más frecuentemente que su padre.[1] Parece como si Satán fuese el único de los hijos de Dios que desarrollase una iniciativa tan grande. En todo caso fue Satán el que puso en el camino de Yavé aquellos incidentes imprevistos, que la omnisciencia sabía eran necesarios, más aún, ineludibles, para el desarrollo y la consumación del drama divino. Uno de estos incidentes fue el caso decisivo de Job, que se produjo gracias a la iniciativa de Satán.

La victoria del vencido, del oprimido, es clara: Job tenía mayor altura moral que Yavé. La criatura había superado al Creador

en este aspecto. Siempre que un acontecimiento externo tropieza con un saber inconsciente, este último puede hacerse consciente. En este caso el acontecimiento externo se reconoce como algo *deja vu*, y se hace memoria de un saber preexistente acerca de él. La superioridad de Job no podrá ser ya eliminada del mundo. Con esto surge una situación nueva, sobre la que es necesario pensar y reflexionar. Ésta es la razón por la que interviene la Sabiduría. La Sabiduría favorece el necesario acto de reflexión, y de esta manera hace posible la decisión de Yavé de hacerse hombre. Esta decisión tiene graves consecuencias: Yavé se eleva sobre su primitivo estado anterior de conciencia, al reconocer indirectamente que el hombre Job es moralmente superior a él, y que ahora él tiene que reconquistar el ser del hombre. Si Yavé no hubiese tomado esta decisión, habría caído en una flagrante contradicción con su omnisciencia. Yavé tiene que hacerse hombre, porque ha sido injusto con el hombre. Yavé, el guardián de la justicia, sabe que toda injusticia ha de ser reparada, y la Sabiduría sabe que también sobre Yavé impera la ley moral. *Yavé tiene que renovarse, porque su criatura le ha superado*.

Pero como nada (ni siquiera la *creatio ex nihilo*, que se ha de referir al eterno tesoro de imágenes existentes en la fantasía del "artífice", de la Sabiduría), puede tener lugar sin un modelo preexistente, se presentan, como modelo inmediato del hijo que ha de ser engendrado, de una parte Adán (pero sólo en una medida limitada), y de otra parte Abel (en una medida superior). La limitación de Adán consiste en que Adán es antes que nada criatura y padre, puesto que es ya *anthropos*. La ventaja de Abel consiste en ser el hijo querido de Dios, y en haber sido engendrado y no directamente creado. Pero hay que tener en cuenta también una desventaja: Abel murió demasiado pronto y no pudo dejar viuda ni hijos, cosas que son propias del destino total y pleno del hombre. Abel no es el auténtico arquetipo del hijo querido por Dios, sino que es sólo una imagen; aunque en cuanto tal, la pri-

mera de que nos habla la Sagrada Escritura. Las religiones paganas de aquel tiempo nos ofrecen también testimonios acerca del Dios que muere joven, y de su muerte a manos de su hermano. Por ello no será errado suponer que el destino de Abel hace referencia a un acontecimiento metafísico que se desarrolló entre Satán y un hijo luminoso de Dios, más sometido a su padre que aquél. Las tradiciones egipcias nos hablan de este hecho. Como hemos dicho, la desventaja de la prefiguración del tipo de Abel no puede ser evitada, pues es parte integrante del mítico drama filial, como nos muestran las diversas variantes paganas de este tema. El curso dramático y breve del destino de Abel puede servir como paradigma de la vida y de la muerte del Dios encarnado.

Vemos, pues, que la razón inmediata de la encarnación es la exaltación de Job y que el fin de la misma es la diferenciación de la conciencia de Yavé. Para llegar a esto ha sido necesaria una situación exacerbada casi hasta el extremo, una peripecia afectiva, sin la cual no se alcanza nunca un nivel superior de la conciencia.

VII. JOB Y CRISTO

JUNTO a Abel, se presenta también, como modelo del futuro nacimiento del hijo de Dios, la vida propia del héroe, registrada ya desde muy antiguo y trasmitida por la tradición. El hijo de Dios es concebido no sólo como Mesías nacional, sino como salvador universal de los hombres. Por ello hay que tener también en cuenta los mitos paganos y las revelaciones referentes a la vida del varón distinguido por los dioses.

El nacimiento de Cristo está señalado y acompañado por los fenómenos ordinarios en los nacimientos de los héroes, tales como la preanunciación, la concepción divina de una virgen, la coincidencia con la triple *coniunctio maxima* bajo el signo del pez —signo que sirve de prólogo precisamente al nuevo eón—, el conocimiento por otros del nacimiento de un rey, la persecución del recién nacido, su huida y ocultamiento, la sencillez de su nacimiento, etc. El motivo del crecimiento del héroe puede reconocerse todavía en la sabiduría de Jesús a los doce años; también existen algunos ejemplos en cuanto a la separación de Jesús de su madre.

Fácilmente se comprende que el carácter y el destino del hijo de Dios encarnado tienen un interés especial. A dos mil años de distancia es tremendamente difícil reconstruir un cuadro biográfico de Cristo a base de las tradiciones conservadas. No hay ni un solo texto que se acomode a las modernas exigencias de la historiografía. Son extraordinariamente escasos los hechos cuya historicidad puede comprobarse; y todos los otros materiales que

pueden utilizarse biográficamente no bastan para reconstruir una vida que esté libre de contradicciones o un carácter verosímil en cierta manera. Ciertas autoridades teológicas han dicho que la razón principal de este hecho consiste en que no es posible separar la escatología de la biografía y la psicología de Cristo. Por escatología hay que entender esencialmente la afirmación de que Cristo no es simplemente hombre, sino que es también al mismo tiempo Dios, y que por ello posee también, junto a su destino humano, un destino divino. Ambas naturalezas están de tal manera entrelazadas, que el intento de separar una de otra provoca una mutilación de ambas: la divinidad eclipsa al hombre, y éste es apenas perceptible como personalidad empírica. Tampoco bastan aquí los medios cognoscitivos de la psicología moderna para esclarecer toda la oscuridad. Todo intento de separar, por motivos de claridad, un rasgo particular de los demás, violenta otro rasgo que es igualmente esencial, bien respecto de la divinidad bien respecto de la humanidad. Lo ordinario está de tal manera entrelazado con lo milagroso y lo mítico, que no se está jamás seguro de los hechos ordinarios. Lo que más perturba y confunde es, sin duda, la circunstancia de que precisamente los escritos más antiguos, los de San Pablo, parecen no tener el menor interés por la existencia humana concreta de Cristo. Tampoco los evangelios sinópticos son satisfactorios, pues tienen más bien el carácter de escritos de propaganda que de biografías.

En lo que se refiere al aspecto humano de Cristo —si es que se puede hablar en absoluto de un aspecto únicamente humano—, se destaca de manera especialmente clara su "filantropía". Este rasgo está ya insinuado en la relación de María con la Sabiduría, y además, de manera especial, en la procreación de Cristo por el Espíritu Santo, cuya naturaleza femenina está personificada por la Sabiduría, ya que ella es el modelo histórico inmediato del αγτον πνευμα, el cual es simbolizado por la *paloma*, el ave de la diosa del amor. Pero la filantropía de Cristo se halla restringi-

da de manera esencial por una cierta tendencia suya a la predestinación, tendencia que a veces le hace rehusar su revelación salvadora a los no elegidos. Si se toma al pie de la letra la doctrina de la predestinación, apenas es posible entenderla dentro del marco del mensaje cristiano. Pero si, por el contrario, se la interpreta psicológicamente como un medio de conseguir un efecto determinado, es fácil comprender que la referencia a la predestinación proporciona un sentimiento de distinción. Cuando uno sabe que ha sido predestinado desde el comienzo del mundo por la elección y la intención de Dios, se siente redimido de la debilidad y de la insignificancia de la existencia ordinaria, y es trasladado a un nuevo estado de dignidad y de importancia, propio de aquel que participa en el drama divino del mundo. Con ello el hombre es levantado hasta la cercanía de Dios, lo que corresponde plenamente al sentido del mensaje evangélico.

Junto a su amor a los hombres, es también perceptible en el carácter de Cristo una cierta tendencia a la violencia, y también, como suele ocurrir en las naturalezas emocionales, una falta de autorreflexión. En ninguna parte se encuentra ningún detalle que pueda hacernos creer que Cristo se extrañó alguna vez de sí mismo. Cristo parece no haberse enfrentado nunca consigo mismo. De esta regla existe sólo *una* excepción notable: el grito desesperado de Cristo en la cruz: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?". La divinidad alcanza su esencia humana aquí, es decir, en el momento en el que Dios tiene la vivencia del hombre mortal, y experimenta aquello mismo que él hizo sufrir a su fiel siervo Job. Estas palabras de Cristo son una respuesta a Job, y, como fácilmente se ve, este momento es igualmente divino y humano, "escatológico" y "psicológico". También en esta ocasión, en que es posible percibir plenamente al hombre que hay en Cristo, el mito divino está impresionantemente presente. Ambos aspectos son una y la misma cosa. ¿Cómo se puede querer "desmitologizar" la figura de Cristo? Este intento racionalis-

ta aniquilaría todo el misterio de la personalidad de Cristo; lo que sobreviviría a este intento no sería ya el nacimiento y el destino de un Dios en el tiempo, sino simplemente un maestro religioso acerca del cual no existen testimonios históricos demasiado serios, un reformador judío, que ha sido interpretado a la manera helenística, y con ello falseado, es decir, una especie de Pitágoras, de Buda o de Mahoma, pero de ninguna manera un hijo de Dios o un Dios encarnado. Parece, además, que no se han tenido suficientemente en cuenta las reflexiones a que daría lugar un Cristo liberado de toda escatología. Existe hoy una psicología empírica —y existe a pesar de que la teología hace todo lo posible por ignorarla—, y esta psicología podría examinar detenidamente ciertas afirmaciones de Cristo. Si estas afirmaciones se separasen de su enlace con el mito, entonces sólo sería posible explicarlas de manera personal. Pero ¿a qué consecuencias habría que llegar si se redujese a una psicología personal, verbigracia, la afirmación de Cristo "Yo soy el camino, y la verdad, y la vida: nadie viene al Padre sino por mí (*Juan* XIV, 6)?". Habría que llegar evidentemente a la misma conclusión a que llegaron los parientes de Jesús en su desconocimiento de la "escatología" (cf. *Marcos* III, 21). ¿Qué puede significar una religión sin mito, siendo así que la religión, si tiene alguna función, es precisamente la de ponernos en contacto con el mito eterno?

Por estas razones se ha aceptado, como con cierta impaciencia ante el difícil material de los hechos, que Cristo es únicamente un mito, es decir, en este caso, una *ficción*. Pero el mito no es una ficción; el mito consiste en hechos que se repiten constantemente y que siempre pueden ser observados. El mito acontece en el hombre, y los hombres tienen destinos míticos, lo mismo que los héroes griegos. El hecho de que la vida de Cristo sea en gran medida mito, no prueba nada contra su realidad. Yo diría que ocurre al contrario, ya que_el carácter mítico de una vida expresa precisamente su validez general humana. Psicológicamente es

totalmente posible que el inconsciente o un arquetipo se apoderen completamente de un hombre y determinen su destino hasta en los detalles más pequeños. También en estos casos se presentan fenómenos objetivos paralelos, es decir, no psíquicos, los cuales representan igualmente al arquetipo. En tales casos no sólo parece, sino que ocurre en realidad, que el arquetipo no se realiza sólo psíquicamente en el individuo, sino también objetivamente, fuera de él. Yo sospecho que Cristo fue una de estas personalidades. La vida de Cristo es tal como debe ser la vida de alguien que es Dios y hombre al mismo tiempo. Es un *símbolo*, una unión de naturalezas heterogéneas, algo así como si se hubiesen juntado Job y Yavé en *una* personalidad. La intención de Yavé de hacerse hombre, que surgió de su choque con Job, se realiza en la vida y en la pasión de Cristo.

VIII. CRISTO Y SATÁN

AL RECORDARLOS actos anteriores de creación, uno se admira de que Satán siga todavía interviniendo en todos ellos con su influencia subversiva; en todas partes siembra cizaña entre el trigo. Se podría sospechar que intervino en la matanza de niños realizada por Heredes. Es seguro que intentó seducir a Cristo para que interpretase el papel de un soberano terreno. Igualmente claro es, como se deduce de las afirmaciones del poseso, que estaba perfectamente informado acerca de la naturaleza de Cristo; también parece haber sido él el inspirador de Judas, aunque no pudo influir en el esencial holocausto de Cristo, ni evitarlo.

Su relativa ineficacia se aclara ciertamente de una parte, por razón de los cuidadosos preparativos del nacimiento de Dios, pero también, de otra, por un extraño acontecimiento metafísico percibido por Cristo: *Cristo vio cómo Satán caía del cielo como un rayo*. Esta visión se refiere a la entrada en el tiempo de una realidad metafísica, es decir, a la separación histórica, definitiva por el momento, de Yavé de su tenebroso hijo. Satán ha sido desterrado del cielo y ya no tiene ocasión de convencer a su Padre a que se lance a empresas problemáticas. Este "acontecimiento" podría explicar el por qué Satán, siempre que aparece en la historia de la encarnación, tiene una función tan secundaria, que no guarda semejanza con su anterior relación de confianza con Yavé. Satán ha perdido sin duda la benevolencia de su Padre y ha sido enviado al exilio. Con ello ha caído por fin sobre Satán —en una forma extrañamente condicionada, ciertamente— el castigo que

tanto habíamos echado de menos en la historia de Job. Pero aunque Satán ha sido alejado de la corte celestial, conserva todavía el dominio sobre el mundo sublunar. Satán no es lanzado directamente al infierno, sino a la tierra, y hasta el final de los tiempos no será encadenado y reducido para siempre a la inactividad. La muerte de Cristo no hay que cargársela en cuenta a Satán, ya que la muerte en holocausto, como un destino elegido por Yavé, significa, de una parte —por razón de su prefiguración en Abel y en los dioses muertos tempranamente—, la reparación de la injusticia hecha a Job, y, por otra, significa una obra en favor del levantamiento espiritual y moral del hombre. Sin duda la importancia del hombre crece cuando el mismo Dios se hace hombre.

A consecuencia de esta relativa coartación de Satán, Yavé se ha identificado con su aspecto luminoso y se ha convertido en un Dios bueno y en un Padre amoroso. Es cierto que no se ha despojado de su cólera, y que puede castigar; pero lo hace con justicia. Al parecer no hay que esperar que sobrevengan más casos parecidos a la tragedia de Job. Yavé se muestra bondadoso y complaciente; tiene compasión de los pecadores hijos de los hombres, y es definido como el amor mismo. Pero aunque Cristo tiene una confianza absoluta en su Padre y se sabe uno con él, no puede menos de introducir en el Padrenuestro esta previsora petición, que es a la vez una advertencia: "No nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal". Esto significa pedir a Dios que no nos incite directamente al mal por medio de insinuaciones y seducciones, sino que nos libre de él. La posibilidad de que Yavé, a pesar de todas las medidas de prudencia y a pesar de su intención expresa de convertirse en el *Summum Bonum*, pueda volver de nuevo a sus antiguos caminos, no está demasiado remota como para poder perderla de vista. En todo caso, Cristo considera adecuado, en su oración al Padre, recordarle sus funestas inclinaciones respecto de los hombres y pedirle que se abstenga de ellas. Según la opinión humana se considera poco correcto,

más aún, inmoral, incitar a niños pequeños a que hagan cosas que puedan ser peligrosas para ellos, tan sólo para probar su resistencia moral. Mas la diferencia entre un niño y un adulto es incomparablemente menor que la que existe entre Dios y sus criaturas, cuya debilidad moral debe conocer Dios mejor que nadie. Esta desproporción es tan grande que, si esta petición no estuviese en el Padrenuestro, habría que calificarla de blasfema, pues realmente es absurdo atribuir al Dios del amor, al *Summum Bonum*, una inconsecuencia de este tipo.

La sexta petición del Padrenuestro nos permite, en efecto, ver cosas muy hondas, pues la inmensa seguridad de Cristo en el carácter de su Padre se nos aparece un poco problemática. Sin duda todos hemos experimentado que las afirmaciones especialmente positivas y categóricas surgen precisamente cuando se quiere expulsar una secreta duda, que percibimos en un segundo plano. Hay que conceder que sería contrario a toda esperanza racional el que Dios, que desde los primeros tiempos ha venido entregándose, junto a la generosidad, también a devastadores ataques de ira, se convirtiese ahora de repente en la síntesis de todo lo bueno. La duda no confesada, pero no por ello menos clara, de Cristo en este sentido se encuentra confirmada en el Nuevo Testamento, en el Apocalipsis de San Juan. En el Apocalipsis, Yavé se entrega de nuevo a un inaudito furor destructivo contra la humanidad, de la cual sobreviven, al parecer, exclusivamente 144 000 ejemplares.

De hecho uno se halla perplejo ante el problema de cómo poner de acuerdo esta reacción de Yavé con el comportamiento propio de un Dios amoroso, del que cabría esperar que por fin, con paciencia y amor, dignificase y glorificase a su creación. Parece como si precisamente el intento de hacer que el bien triunfe definitiva y absolutamente, provocase una peligrosa acumulación del mal, y, con ello, una catástrofe. En comparación con el fin del mundo, la destrucción de Gomorra y el mismo diluvio

universal son un juego de niños; ahora es la creación en cuanto tal la que ha de ser aniquilada. Satán ha estado algún tiempo encarcelado, y por fin ha sido vencido y arrojado al mar de fuego; por ello la destrucción del mundo no puede ser obra del demonio, sino que es un *act of God*, en el que no influye Satán.

Como la victoria del hijo de Dios contra su hermano Satán no ha sido total y definitiva antes del fin del mundo, hay que esperar todavía una última y grandiosa manifestación de Satán. Es difícil suponer que Satán aceptase sin más la encarnación de Dios en su hijo Cristo. Sin duda la encarnación exacerbó sus celos hasta el máximo y provocó en él el deseo de emular a Cristo (función que le atañe especialmente por ser νπνευμα αντμιμον), y de encarnar por su parte el aspecto *oscuro* de Dios. (De esto, como es sabido, nos hablan largamente las leyendas posteriores). Este plan se realizará en la figura del *Anticristo* y tendrá lugar después del milenio astronómico prefijado y destinado a la duración del dominio de Cristo. Esta espera neotestamentaria es expresión de una duda en el carácter definitivo o en la eficacia universal de la obra de la redención. Desgraciadamente hay que decir que esta clase de esperas son revelaciones irreflexivas, que no pueden ser confrontadas ni puestas de acuerdo con las doctrinas ordinarias acerca de la redención.

IX. EL PARÁCLITO

Si nombro aquí en primer lugar los futuros acontecimientos apocalípticos, lo hago únicamente para aclarar la duda expresada en la sexta súplica del Padrenuestro, pero no para dar una opinión sobre el Apocalipsis en cuanto tal. Esto lo haremos más tarde. Pero antes debemos considerar el problema de lo que ocurre con la encarnación de Dios después de la muerte de Cristo. Desde antiguo se nos viene enseñando que la encarnación es un acontecimiento histórico y único, y que no se puede esperar una repetición del mismo ni otra revelación del Logos, pues también ésta concluyó con la aparición única, hace dos mil años, del Dios encarnado. La única fuente de revelación y la autoridad definitiva es, pues, la Biblia, y Dios únicamente en cuanto ha autorizado los escritos del Nuevo Testamento. Con el final del Nuevo Testamento se acaban las confidencias auténticas de Dios. Así piensan los protestantes. Respecto a este mismo problema, la Iglesia católica, heredera y continuadora directa del cristianismo histórico, se muestra un poco más cauta, pues acepta que el dogma puede seguir desarrollándose y desplegándose con el apoyo del Espíritu Santo. Esta concepción concuerda mejor con la doctrina de Cristo acerca del Espíritu Santo y la ulterior prosecución de la encarnación. Cristo dice que quien crea en él, es decir, quien crea que él es el hijo de Dios, podrá realizar las mismas obras que él y aun mayores. Cristo recuerda a sus discípulos que se les ha dicho: "Sois dioses". Los creyentes o elegidos son hijos de Dios y "coherederos con Cristo". Cuando Cristo abandone la

tierra, rogará al Padre que envíe a los suyos un "consolador" (el "Paráclito"), el cual permanecerá eternamente junto a ellos y dentro de ellos. Este protector es el Espíritu Santo, que es enviado por el Padre. El "Espíritu de la verdad" enseñará a los creyentes y los "conducirá a la verdad plena". Cristo pensaba, pues, en una realización continuada de Dios en sus hijos, es decir, en sus hermanos en espíritu, pues dice que sus obras no han de ser consideradas necesariamente como las mayores.

Como el Espíritu Santo es la tercera persona de la Trinidad, y en cada una de las tres personas está presente toda la divinidad, la inhabitación del Espíritu Santo representa nada menos que una aproximación del creyente al *status* de hijo de Dios. No es difícil, por ello, comprender estas palabras: "Sois dioses". A esta acción deificadora del Espíritu Santo corresponde naturalmente la *imago Dei* propia del elegido. En la figura del Espíritu Santo, Dios planta su tienda entre los hombres y dentro de ellos, pues ha decidido seguir realizándose no sólo en los descendientes de Adán, sino también en un número indeterminado de creyentes, y acaso en toda la humanidad. Por ello es altamente sintomático el hecho de que Bernabé y Pablo fuesen identificados en Listra con Zeus y Hermes: "Dioses en forma humana han descendido a nosotros". Ésta era, de todos modos, la concepción pagana más ingenua de la transformación cristiana, pero precisamente por ello tiene tanta fuerza de convicción. Esto mismo pensaba Tertuliano cuando designaba al *sublimiorem Deum* como *mancipem quendam divinitatis qui ex hominibus deos fecerit*, es decir, como una especie de "fiador de la divinidad".

En consecuencia, la encarnación de Dios en Cristo necesita ser proseguida y complementada, pues Cristo, por razón de su partenogénesis y de su falta de pecado, no fue un hombre empírico, y por ello, como se dice en el primer capítulo del evangelio de San Juan, fue una luz que resplandeció en las tinieblas, pero que no fue comprendida por éstas. Cristo queda fuera y por

encima de la humanidad real. Job, por el contrario, fue un hombre ordinario; por ello, según la justicia divina, la injusticia hecha a él —y con él a toda la humanidad— sólo puede ser reparada por la encarnación de Dios en el hombre empírico. Este acto de reparación es realizado por el Paráclito; Dios tiene que sufrir a causa del hombre, lo mismo que el hombre sufrió a causa de Dios. Si así no fuese, no podría haber una "reconciliación" entre ambas partes.

La actuación inmediata y continua del Espíritu Santo en los hombres llamados a la filiación divina significa *de facto* una encarnación progresiva, Cristo, como hijo engendrado por Dios, es el primogénito, al que sigue toda una serie de hermanos nacidos después de él. Pero estos últimos no son engendrados por el Espíritu Santo ni nacen de una virgen. Esta circunstancia puede perjudicar su *status* metafísico; pero su nacimiento puramente humano no pone en peligro en manera alguna su esperanza de poseer en el futuro un lugar de honor en la corte celestial, ni merma tampoco su capacidad de realizar obras milagrosas, Su origen inferior (de la especie de los mamíferos) no le impide al hombre tener una íntima relación de confianza con Dios como padre y con Cristo como "hermano". En sentido metafórico los hombres tienen un "parentesco de sangre" con Dios, pues participan de la sangre de Cristo y comen su carne, lo cual significa algo más que una simple adopción. Estas transformaciones radicales en el *status* humano son directamente causadas por *obra* de la *redención de Cristo*. La redención o salvación tiene diversos aspectos, y sobre todo el de ser una *reparación*, por medio de la muerte expiatoria de Cristo, de los pecados de la humanidad. La sangre de Cristo nos lava de las malas consecuencias del pecado. Cristo reconcilia a Dios con el hombre y libera a éste de la amenaza de la ira de Dios y de la condenación eterna. Se ve inmediatamente que estas ideas presuponen que Dios Padre es todavía el Yavé peligroso, al que por ello hay que propiciar. La muerte

atroz de su hijo ha de darle satisfacción por una ofensa; Yavé había sufrido un *tort moral*, y propiamente debía inclinarse a tomar una venganza terrible. De nuevo tropezamos aquí con la desproporción que existe entre el Creador del mundo y sus criaturas, las cuales, para fastidio de Dios, nunca se comportan como se espera de ellas. Es como si alguien tuviese un caldo de cultivo, y éste no le diese buen resultado; el interesado podrá maldecir, pero no buscará la razón del mal resultado en las bacterias, ni querrá castigarlas moralmente; lo que hará será procurarse un caldo de cultivo mejor. El comportamiento de Yavé con sus criaturas contradice todas las exigencias de la llamada *razón* "divina", cuya posesión distingue al hombre del animal. A esto se añade que un bacteriólogo puede equivocarse en la elección de su caldo de cultivo, pues es un hombre. Pero Dios, por razón de su omnisciencia, si la consultase podría no equivocarse nunca. En todo caso Dios ha dado a las criaturas cierta conciencia, y con ello un grado correspondiente de libertad de voluntad. Pero Dios puede saber también que con ello expone al hombre a la tentación de sucumbir a una peligrosa autonomía. Esto no sería demasiado peligroso si el hombre tuviese que tratar con un creador bondadoso. Pero Yavé no tiene en cuenta a su hijo Satán, ante cuya astucia llega a sucumbir él mismo a veces. ¿Cómo puede esperar, pues, Dios, que el hombre con su limitada conciencia y con su imperfecto saber actúe de manera mejor? Además, Dios pasa por alto que, cuanto más conciencia posee un hombre, tanto más se aleja de sus instintos —que le dan al menos cierta intuición de la oculta sabiduría de Dios—, y tanto más queda expuesto a todas las posibilidades de errar. El hombre no tiene capacidad para defenderse contra las astucias de Satán, si su Creador no quiere o no puede contrarrestar a este espíritu poderoso.

X. LA RECONCILIACIÓN

El hecho de la "inconsciencia" divina ilumina de modo singular la doctrina de la redención: la humanidad no es liberada en modo alguno de sus pecados, aun cuando se bautice formalmente y así se lave de ellos, sino que es liberada del *temor a las consecuencias del pecado, es decir, a la ira de Dios. La obra de la redención pretende, pues, liberar al hombre del temor de Dios*; esto es posible ciertamente cuando, la fe en un Padre amante, que ha enviado su hijo para salvar al género humano, elimina las peligrosas pasiones de Yavé, que evidentemente siguen existiendo. Pero esta fe presupone una falta de reflexión o un *sacrificium intellectus*, de los que puede dudarse que posean responsabilidad moral. No es posible olvidar que Cristo mismo nos ha enseñado a traficar con los denarios que nos han sido confiados, y a no enterrarlos. No podemos ser más obtusos e inconscientes de lo que somos, pues en todas las demás cuestiones debemos velar y ser críticos y conscientes de nosotros mismos, para no "caer en la tentación" y para que los "espíritus" que quieren influir sobre nosotros "prueben si son de Dios", para así conocer los pecados que cometemos. Sería necesaria una inteligencia sobrehumana para escapar a las astutas trampas de Satán. Estos compromisos agudizan inevitablemente el entendimiento, el amor a la verdad y la tendencia al conocimiento, que pueden ser virtudes genuinamente humanas, y también efectos de aquel Espíritu que "escudriña aun lo profundo de Dios". Son fuerzas intelectuales y morales de naturaleza divina, y por ello no pueden ni deben ser cercenadas. Ésta es la razón de

que, si se quiere seguir la moral cristiana, se caiga en las más complicadas colisiones de deberes. Sólo el que se ha acostumbrado a hacer la vista gorda puede escapar a estos conflictos. El hecho de que la moral cristiana provoque conflictos entre deberes habla en favor suyo. Al provocar conflictos insoluoles, y originar una *afflictio animae*, la moral cristiana acerca al hombre al conocimiento de Dios, pues toda contradicción proviene de Dios. Por ello el hombre debe cargar con estas contradicciones; al hacerlo, Dios, con su antinomia, se apodera de él, es decir, se encarna en él. El hombre es invadido totalmente por un conflicto divino. Con razón unimos la idea de sufrimiento con un estado en el que los contrarios chocan dolorosamente entre sí; pero no nos atrevemos a decir que esta experiencia signifique una liberación. Sin embargo no puede negarse que desde hace dos milenios el gran símbolo de la fe cristiana, la cruz de la que pende la figura dolorosa del redentor, se viene presentando como modelo impresionante ante la vista de los cristianos. Esta imagen se halla complementada con las de los dos ladrones, uno de los cuales cae en el infierno, mientras el otro sube al paraíso. No es posible representar de mejor manera la antinomia del símbolo central cristiano. Sería difícil ver cómo esta consecuencia inevitable de la psicología cristiana puede ser una redención, si no fuese porque la toma de conciencia de la contradicción, por doloroso que este conocimiento sea en el primer momento, lleva consigo la sensación inmediata de una liberación: es, de una parte, la redención de un doloroso estado de inconsciencia sorda y desesperada, y, de otra, la percepción de la antinomia divina, en la cual el hombre puede tomar parte si no elude ser herido por la espada cortante que es Cristo. Y así ocurre que en el conflicto más agudo y más amenazador, el cristiano —si no sucumbe, sino que toma sobre sí la carga de ser un elegido—• experimenta que es redimido para la divinidad. Únicamente de esta manera se realiza en el cristiano la *imago Dei*, la encarnación de Dios. La séptima peti-

ción del Padrenuestro ("líbranos del mal") hay que entenderla en el mismo sentido que tiene la súplica de Getsemaní: "Si es posible, pase de mí en este vaso". En principio parece que la intención de Dios no es dispensar al hombre del conflicto, es decir, del mal. Por esto es completamente humano expresar el deseo de ser liberado de él; pero este deseo no puede ser elevado a la categoría de principio, ya que se dirige contra la voluntad de Dios y se apoya únicamente en la debilidad y el temor humanos, justificados en cierto sentido, pues, para que el conflicto sea completo, tiene que existir la duda y la incertidumbre de que acaso al hombre se le exija más de lo que puede soportar.

Como la imagen de Dios traspasa toda la esfera humana, y es reproducida involuntariamente por toda la humanidad, es posible pensar que el cisma de la Iglesia desde hace 400 años, y la actual división del orbe político, expresan la antinomia, no reconocida, del arquetipo que reina sobre nosotros.

La concepción tradicional de la obra de la redención corresponde a una manera unilateral de considerar las cosas, y es igual que digamos que esta manera de considerarlas es puramente humana o que es querida por Dios. Ya hemos trazado antes en esquema la otra opinión, la cual no considera la obra de la reconciliación como una manera de saldar la deuda humana con Dios, sino más bien como reparación de una injusticia hecha por Dios al hombre. Esta última opinión me parece que se amolda mejor a la verdadera relación entre Dios y el hombre. Es cierto que el cordero puede enturbiar el agua al lobo, pero no puede hacerle ningún otro daño. De igual manera la criatura puede desilusionar al Creador, pero es difícil pensar que pueda causarle una injusticia dolorosa, lo que sólo puede hacer, con la impotente criatura, el poder del Creador. Ello significa ciertamente imputar a la divinidad una injusticia, pero no es peor que suponer que, sólo para aplacar la cólera del Padre, fue necesario torturar hasta la muerte al hijo en la cruz ¿Qué clase de padre es éste que

prefiere destrozar a su hijo antes que perdonar magnánimamente a su criatura, que ha sido seducida y mal aconsejada por Satán? ¿Qué es lo que se pretende demostrar con este brutal y arcaico sacrificio del hijo? ¿Acaso el amor de Dios? ¿O su implacabilidad? Por *Génesis* XXII, y por *Éxodo*, XXII, 29, sabemos que Yavé suele aplicar esta medida (es decir, la muerte del hijo y del primogénito) para demostrar o para hacer valer su voluntad, aun cuando a su omnisciencia y a su omnipotencia no les sea necesario este procedimiento y, además, con él se le dé mal ejemplo a los poderosos de la tierra. Es comprensible que los entendimientos ingenuos tiendan a huir de tales problemas y a disimular esta huida diciendo que se trata de un *sacrificium intellectus*. Pero quien prefiere no leer el salmo 89, es decir, cerrar los ojos voluntariamente, no conseguirá lo que se propone. Quien realiza una vez un fraude, lo volverá a hacer, y lo hará con pleno conocimiento. Pero la ética cristiana exige este autoconocimiento al exigir el examen de conciencia. Fueron gentes muy piadosas las que dijeron que el conocimiento de sí mismo prepara el camino para el conocimiento de Dios.

XI. LA VISIÓN DE EZEQUIEL Y LA DE ENOC

La creencia de que Dios es el *Summum Bonum* es imposible para una conciencia que reflexione. Esta conciencia no se siente liberada en manera alguna del temor a Dios, y por ello se pregunta con razón qué es lo que realmente significa Cristo para ella. He aquí, en efecto, el gran problema: ¿puede ser Cristo hoy interpretado aún? o ¿hemos de contentarnos con la interpretación histórica?

De una cosa no es posible dudar: de que Cristo es una figura altamente numinosa. Con ello está de acuerdo la interpretación de Cristo como Dios e hijo de Dios. La vieja concepción, que se remonta a las propias palabras de Cristo, dice que Cristo vino al mundo, padeció y murió para salvar al hombre amenazado por Dios. Se dice también que su resurrección corporal significa que todos los hijos de Dios tendrán también este mismo destino.

Ya hemos hecho alusión repetidas veces a que la acción divina de la salvación acontece de una manera extraña. Dios, en efecto, no hace otra cosa que, en la figura de su hijo, salvar a la humanidad de sí mismo. Este pensamiento es tan grotesco como la antigua concepción rabínica, según la cual Yavé esconde de su ira a los justos, poniéndolos bajo su trono, donde no los ve. Parece como si Dios Padre fuese un Dios distinto del Hijo; pero no es esto lo que significa de ningún modo. Tampoco existe necesidad psicológica que obligue a suponerlo, pues el indudable carácter irreflexivo de la conciencia divina basta para explicar su extraño

comportamiento. Por ello se considera con razón el temor a Dios como principio de la Sabiduría. Por otra parte no puede creerse que la tan alabada bondad, y el amor y la justicia de Dios sean meras palabras para propiciar a Dios, sino que se han de reconocer como expresiones de experiencias genuinas, pues Dios es una *coincidentia oppositorum*. Ambas cosas están justificadas: *el amor y el temor —a Dios*.

A una conciencia diferenciada le ha de resultar difícil a la larga amar como Padre bondadoso a un Dios al que por otra parte, hay que temer a causa de su imprevisible cólera, su informalidad, su injusticia y su crueldad. El ocaso de los antiguos dioses demostró suficientemente que el hombre no aprecia las inconsecuencias y las debilidades humanas de los dioses. Así también, la derrota moral de Yavé ante Job tuvo sus consecuencias ocultas: de una parte, la imprevista exaltación del hombre, y de otra, una inquietud del inconsciente. El primer efecto no fue "realizado" al principio en la conciencia; era un simple hecho; pero fue registrado por el inconsciente. Ésta es una de las razones de la inquietud del inconsciente, puesto que así adquiere, frente a la conciencia, una potencialidad superior. *El hombre está más en el inconsciente que en la conciencia*. En estos casos se origina una corriente que va del inconsciente a la conciencia; el primero irrumpe en la conciencia en forma de sueños, visiones y revelaciones. Desgraciadamente no se sabe con certeza cuándo fue escrito el Libro de Job. Ya hemos dicho que fue redactado entre los años 600-300 a. C. En la primera mitad del siglo IV aparece Ezequiel[1], el profeta de los llamados estados "patológicos", que es como califican los profanos a las visiones de Ezequiel. Pero como psiquiatra quiero poner expresamente de relieve que las visiones de Ezequiel y los fenómenos que las acompañan no pueden ser considerados como patológicos. Las visiones son, lo mismo que los sueños, un acontecimiento raro, pero natural, y sólo pueden ser consideradas como "patológicas" cuando se demuestra su natu-

raleza patológica. Consideradas de manera puramente clínica, las visiones de Ezequiel tienen un carácter arquetípico y no están desfiguradas patológicamente. No existe, pues, motivo alguno para considerarlas patológicas.[2] Las visiones de Ezequiel son un síntoma de que ya entonces existía un inconsciente, separado en cierta manera de la conciencia. La primera gran visión consta de dos cuaternidades, bien ordenadas y estructuradas, es decir, de dos visiones totalitarias, tal como podemos observarlas también hoy como fenómenos espontáneos. Su quintaesencia está representada por una figura con "semejanza de hombre". Ezequiel ha visto aquí el contenido esencial del inconsciente, a saber, la *idea del hombre superior* ante el que Yavé sucumbió moralmente y en el que más tarde había de transformarse.

Gautama Buda (nacido el año 562 a. C.) es también, por así decirlo, un síntoma, que aparece en la India simultáneamente, de esta misma tendencia. Buda concede a la diferenciación máxima de la conciencia la supremacía sobre los dioses brabmánicos. Este proceso representa una consecuencia lógica de la doctrina de la *puruska-atman* y procede de la experiencia interna de la práctica del yoga.

Ezequiel expresó en un símbolo la aproximación de Yavé al hombre. Job tuvo también la vivencia de este símbolo, pero probablemente sin darse cuenta de ello. Job sintió que su conciencia era superior a la de Yavé, y que por ello Dios quería hacerse hombre. A ello se añade, en Ezequiel, el hecho de que con él aparece por vez primera el título de "hijo del hombre", con el que, de manera significativa, designa Dios al profeta; con ello quiere indicar sin duda que el profeta es hijo del "hombre" que se encuentra sobre el trono, una prefiguración de la revelación de Cristo, que había de tener lugar mucho más tarde. Los cuatro serafines del trono de Dios pasaron a ser después, con mucha razón, emblemas de los evangelistas, pues los serafines representan la cuaternidad, que es expresión de la totalidad de Cristo, de

igual manera que los evangelios representan las cuatro columnas del trono de Cristo.

El desasosiego del inconsciente continúa durante largos siglos. Daniel, hacia el año 165 a. a, tuvo una visión de cuatro animales y vio al "anciano de grande edad", al que se llegó "en las nubes del cielo" uno "como hijo de hombre". Aquí el "hijo de hombre" no es ya el profeta, como antes, sino que, independientemente de él, es hijo del "anciano de grande edad" y tiene la función de rejuvenecer al Padre.

Más detalles nos da el Libro de Enoc, que fue compuesto hacia el año 100 a. C. Este libro nos hace una relación extensa de aquella irrupción prefigurativa de los hijos de Dios en el mundo de los hombres, a la que se designa con el nombre de "caída de los ángeles". Mientras que, según el Génesis, Yavé decidió entonces que su Espíritu no permanecería por siempre en el hombre, los hijos de Dios se enamoraron (como compensación) de las bellas hijas de los hombres. Esto aconteció en la época de los gigantes. El Libro de Enoc dice que doscientos ángeles, bajo la guía de Semyasa, bajaron a la tierra después de haberse conjurado entre sí, tomaron por mujeres a las hijas de los hombres y engendraron con ellas gigantes de 300 codos de altura. Los ángeles, entre los que se destacaba especialmente Azazel, enseñaron a los hombres las ciencias y las artes. Los ángeles mostraron ser elementos especialmente progresistas, que ensancharon y desarrollaron la conciencia humana, de igual manera que Caín, el hijo malo, representó, frente a Abel, el progreso. Con ello los ángeles aumentaron la existencia del hombre hasta lo "gigantesco"; lo que hace relación a una inflación de la conciencia cultural de aquella época. Pero toda inflación de la conciencia está siempre amenazada de un contragolpe del inconsciente, contragolpe que tuvo lugar en la forma del diluvio. Pero antes los gigantes "devoraron el fruto de los hombres" y hasta comenzaron a devorar a los mismos hombres, mientras que los hombres, por su parte, de-

voraron a los animales, de tal manera que “la tierra se llenó de clamores contra los injustos”.

La invasión de los hijos de Dios en el mundo de los hombres tuvo, pues, graves consecuencias, que hacen tanto más comprensibles las medidas de prudencia tomadas por Yavé antes de su propia aparición en el mundo de los hombres. Pero el hombre no guarda la más mínima proporción con el gran poder de Dios. Es extraordinariamente interesante observar la manera como Yavé se comportó en esta ocasión. El hecho de que nada menos que doscientos hijos de Dios abandonasen la corte celestial, para hacer experimentos por sí mismos en el mundo de los hombres, era un asunto esencial para la economía divina, como lo prueba su draconiana condenación posterior. Podría suponerse qué esta *sortie en masse* sería conocida rápidamente (aun prescindiendo de la omnisciencia divina). Pero nada de esto ocurrió. Sólo mucho después de haber sido engendrados los gigantes y de que se dedicaran a matar y devorar a los hombres, oyeron cuatro arcángeles, como por casualidad, los lamentos de los hombres y descubrieron lo que sucedía en la tierra. No se sabe realmente de qué asombrarse más, si de la laxa organización de los coros de los ángeles o de la falta de información en el cielo. Sea como fuere, el caso es que esta vez los arcángeles se sintieron obligados a presentarse ante Dios y decirle estas palabras: “Para ti todo está descubierto y revelado; tú ves todas las cosas y nada puede ocultarse de ti. Tú has visto lo que ha hecho Azazel, y cómo ha enseñado toda clase de injusticias en la tierra y ha revelado los secretos celestiales de los primeros tiempos… Semyasa ha revelado los conjuros, pues a él le diste el poder de dominar sobre sus compañeros… Pero tú sabes todo antes de que suceda. *Tú ves esto, y lo toleras y no nos dices lo que, tenemos que hacer con ellos*”.

O lo que los ángeles dicen es falso, o, incomprensiblemente, Yavé no ha sacado conclusión alguna de su omnisciencia, y los ángeles tienen que recordarle que ha preferido no saber nada de

ella. En todo caso, su intervención provoca una acción de venganza, pero no un castigo realmente justo, pues Yavé ahoga inmediatamente a toda criatura viviente a excepción de Noé y su familia. Este episodio prueba que, en cierto sentido, los hijos de Dios son más vigilantes, progresistas y conscientes que su Padre, los preparativos de la encarnación depiertan, en efecto, la impresión de que Yavé ha sacado enseñanza de esta experiencia, y que ahora procede de manera más consciente que antes. A este aumento de conciencia contribuye indudablemente la anamnesis de la Sabiduría. De manera paralela, la revelación de la estructura metafísica de Yavé se hace ahora más explícita. Mientras que Ezequiel y Daniel se limitan a hacer alusiones a la cuaternidad y al hijo del hombre, Enoc nos da noticias más extensas y más claras a este respecto. El mundo inferior, una especie de Hades, está dividido en cuatro partes, que sirven para albergar los espíritus de los muertos hasta que llegue el juicio final. Tres de estos espacios son oscuros; el cuarto es luminoso y contiene una "clara fuente de agua". Éste es el espacio de los justos.

Las afirmaciones de este tipo nos introducen en un terreno expresamente psicológico, es decir, en el simbolismo de la "mándala", al que pertenecen las razones 1:3 y 3:4. El Hades, de Enoc, dividido en cuatro partes, corresponde a una cuaternidad ctónica, y puede suponerse que ésta se contrapone a una cuartenidad pneumática o celestial. La cuaternidad ctónica corresponde en la alquimia a la quaternatio de los elementos; la cuaternidad pneumática o celestial corresponde a un aspecto cuádruple, es decir, total, de la divinidad, como se ve por ejemplo, en *Barbelo, Colorbas, Mercurius quadratus* o en los dioses de cuatro rostros.

Enoc, en efecto, contempla los cuatro "rostros" de Dios. Tres de ellos alababan, oraban y rogaban; pero el cuarto "rechazaba a los satanes y no les permitía llegar hasta el Señor de los espíritus para acusar a los habitantes de la tierra firme".

Esta visión representa una diferenciación esencial de la imagen de Dios: Dios tiene cuatro rostros, o cuatro ángeles como rostros, es decir, cuatro hipóstasis o encarnaciones, de las cuales una está exclusivamente dedicada, como hemos visto, a mantener alejado de Dios a Satán, su hijo más antiguo, que ahora se ha multiplicado, y en impedir que ocurran más experimentos del estilo de los del Libro de Job.[3] Los satanes se encuentran todavía en el ámbito celestial, pues aún no ha tenido lugar la caída de Satán. Las relaciones numéricas mencionadas anteriormente están insinuadas también aquí, pues se dice que tres de los ángeles realizan funciones sagradas, es decir, benéficas, mientras que el cuarto es un ángel belicoso que tiene que rechazar a Satán.

De esta cuaternidad se dice expresamente que es de naturaleza pneumática; por ello se exterioriza por figuras de ángeles, los cuales son representados la mayoría de las veces como seres alados, es decir, como seres aéreos. Aquí esto es especialmente verosímil, ya que estos ángeles podrían derivar de los cuatro serafines de Ezequiel.[4] La duplicación y separación de la cuartenidad en una cuaternidad superior y en una cuaternidad inferior, lo mismo que el alejamiento de los satanes de la corte celestial, hace referencia a una separación metafísica acontecida ya. La separación pleromática es, por su parte, síntoma de una separación mucho más radical acontecida en la voluntad divina: el Padre quiere hacerse Hijo; Dios quiere hacerse hombre; el ser amoral quiere tornarse definitivamente bueno; el inconsciente quiere adquirir responsabilidad consciente. Pero todo esto se encuentra por el momento *in statu nascendi*.

El inconsciente de Enoc está profundamente atormentado por todos estos hechos y manifiesta sus contenidos en visiones apocalípticas. Además, su inconsciente le incita a la *peregrinatio*, es decir, al viaje hacia las cuatro partes del cielo y hacia el centro de la tierra, con lo cual él mismo dibuja con sus movimientos una

"mándala", en correspondencia con los "viajes" de los filósofos alquimistas y las fantasías paralelas del inconsciente moderno.

Cuando Yavé llamó a Ezequiel "hijo del hombre", en el primer momento este hecho fue sólo una alusión oscura e ininteligible. Pero en Enoc aparece bien claro: Enoc, el hombre, no es sólo un receptor de la revelación divina; Enoc es incorporado él mismo al drama divino, como si fuese cuando menos uno de los hijos de Dios. Esto no puede entenderse sino pensando que, en la medida en que Dios se dispone a hacerse hombre, el hombre irrumpe en el acontecer pleromático; es, por así decirlo, sumergido en él y hecho partícipe de la cuaternidad divina (es decir, crucificado con Cristo). Por ello, todavía hoy en el rito de la *benedictio fontis* la mano del sacerdote divide el agua trazando una cruz y esparce a los cuatro puntos del cielo.

Enoc se muestra tan poseído e influido por el drama divino, que casi puede suponerse que tendrá una intelección especial de la futura encarnación de Cristo: el "hijo del hombre" que se encuentra junto al "anciano de grande edad" se parece a un ángel (es decir, a uno de los hijos de Dios). Él "tiene la justicia"; el Señor de los espíritus le ha "elegido"; "su suerte ha superado a todas las demás por su rectitud". No es casual el que se ensalce tanto precisamente la justicia, pues es una propiedad de la que carece Yavé; lo que sin duda no se le ocultó a un hombre como el autor de Libro de Enoc. Bajo el dominio del hijo del hombre "la oración del justo será oída y la sangre del justo será vengada por el Señor de los espíritus". Enoc ve una "fuente de justicia que es inagotable". El hijo del hombre será "un báculo para los justos y los santos". "Para este fin fue escogido y escondido (de Dios) antes de que fuese creado el mundo, y estará ante Dios por toda la eternidad. La Sabiduría del Señor de los espíritus… le ha revelado, pues él preserva la suerte de los justos". "La Sabiduría tiene poder sobre todos los misterios de la justicia, y la injusticia desaparecerá como una sombra". "La Sabiduría ha manado como

agua". "En él habitó el Espíritu de la Sabiduría y el Espíritu de aquel que tiene inteligencia y el Espíritu de la doctrina y de la fuerza…".

Bajo el dominio del hijo del hombre "la tierra devolverá a los que están congregados dentro de ella y también el *sheol* devolverá a los que ha recibido y el infierno[5] pagará lo que debe". "El elegido se sentará en aquel día en mi trono y de su boca saldrán todos los misterios de la sabiduría". "Todos se convertirán en ángeles del cielo". Azazel y sus ejércitos serán arrojados a un horno ardiente "porque estuvieron sometidos a Satán y sedujeron a los habitantes de la tierra".[6]

En los últimos tiempos, el hijo del hombre juzgará a todas las criaturas, Hasta "las tinieblas serán aniquiladas" y "la luz será perpetua". También los dos grandes cuerpos de delito de Yavé tendrán que creer en ello: Leviatán y Behemot serán descuartizados y devorados. En este pasaje (60, 10) Enoc es designado por el ángel revelador con el título de "hijo del hombre"; esto es un signo más de que, al igual que Ezequiel, también Enoc es asimilado por el misterio divino, es decir, es introducido en él, lo cual está ya insinuado en el simple hecho de que Enoc sea testigo del misterio. Enoc es arrebatado a Dios y ocupa su lugar en el cielo. En "el cielo de los cielos" ve la casa de Dios, hecha de cristal, rodeada de fuego y vigilada por los seres alados que nunca duermen. El "anciano de grande edad" aparece rodeado de la cuartenidad (Miguel, Gabriel. Rafael y Fanuel) y le dice: "Tú eres el hijo de varón nacido para la justicia; la justicia habita en ti, y la justicia de la anciana cabeza no te abandonará".

Es digno de notarse que el hijo del hombre y su significación son siempre puestos en relación con la justicia. La justicia parece ser un tema fundamental, un asunto decisivo. Sólo donde la injusticia es algo que amenaza con suceder o que ha sucedido ya, tiene sentido esta acentuación de la justicia. Sólo Dios puede hacer justicia en gran escala; pero precisamente de él se teme justi-

ficadamente que olvide su justicia. Si esto ocurriese, su justo hijo intervendría ante él en favor de los hombres. De esta manera "los justos tendrán paz". La justicia que ha de reinar bajo el dominio del hijo es ensalzada de tal manera, que se tiene la impresión de que antes, bajo el dominio del Padre, era la injusticia la que prevalecía, y que sólo con el hijo comenzará el tiempo de la justicia. Parece como si Enoc diese aquí inconscientemente una respuesta a Job.

La acentuación de la edad de Dios está en conexión lógica con la existencia de su hijo, pero insinúa también la idea de que Dios debe pasar a un segundo plano y que el hijo debe ir tomando cada vez más las riendas del mundo de los hombres, de lo cual se espera un orden más justo. Todo esto demuestra que en alguna parte sigue actuando un trauma anímico, el recuerdo de una injusticia que clama al cielo y empaña la relación de confianza con Dios. Dios mismo quiere tener un hijo; pero se desea tener un hijo para que éste sustituya al padre. Como vemos bien, este hijo tiene que ser incondicionalmente justo; esta virtud se halla por encima de todas las demás virtudes. Dios y el hombre quieren ya librarse de la ciega injusticia.

En su éxtasis, Enoc se reconoce a sí mismo como hijo del hombre, es decir, como hijo de Dios, aunque ni nacimiento ni predestinación especial alguna parecen haberle distinguido.[7] Enoc tiene la vivencia de aquella exaltación divina que sospechábamos en Job, que deducíamos que era inevitable en él. Job mismo intuye algo de esto cuando dice: "Yo sé que mi Redentor vive". En las circunstancias de aquel tiempo esta expresión tan extraña sólo podía referirse al Yavé bondadoso.

La interpretación cristiana tradicional de este pasaje como una anticipación de Cristo es válida en cuanto que la cara positiva de Yavé como hipóstasis suya propia se encarna en el hijo del hombre. En Enoc, el hijo del hombre se muestra como defensor de la justicia, y en el cristianismo como justificador del hombre. Ade-

más, como el hijo del hombre es preexistente, es posible que Job se refiera a él. Así como Satán tiene la función de atacar y calumniar al hombre, Cristo, el otro hijo de Dios, tiene la función de abogado y defensor suyo.

A pesar de que a veces ha habido quien se ha opuesto a ello, se ha querido, comprensiblemente, ver en estas ideas mesiánicas de Enoc una interpolación cristiana. Pero esta sospecha me parece injustificada por motivos psicológicos. Bastaría con tener en cuenta el significado que para un pensador piadoso tenía que tener la injusticia, más aún, la amoralidad de Yavé, para convencerse de ello. Es algo muy acongojante estar oprimido por esta idea de Dios. Un testimonio posterior nos dice que un piadoso sabio no podía leer el salmo 89 *porque le producía malestar*. Si se tiene en cuenta la intensidad y la exclusividad con que no sólo la doctrina de Cristo, sino también la doctrina de la Iglesia de los siglos posteriores han venido defendiendo hasta el día de hoy la bondad del Dios amoroso que está en el cielo, la liberación del miedo a Dios, el *Summum Bonum* y la *privatio boni*, se podrá apreciar la incompatibilidad de todo ello con la figura de Yavé y lo insoportable que tenía que resultar esta paradoja a la conciencia religiosa. Esto mismo venía ocurriendo también sin duda desde los días de Job.

La inestabilidad interna de Yavé no sólo es presupuesto de la creación del mundo, sino también del drama pleromático, cuyo trágico coro está constituido por la humanidad. El diálogo con la criatura transforma al Creador. Las huellas de este proceso se encuentran en las Sagradas Escrituras de manera creciente a partir del siglo VI. Los dos primeros momentos principales son la tragedia de Job y la revelación de Ezequiel. Job es el hombre que sufre injustificadamente; Ezequiel contempla la humanización y diferenciación de Yavé; al ser llamado "hijo del hombre", se le indica que la encarnación y la cuartenidad de Dios son, por así decirlo, el modelo pleromático de lo que le había de acontecer al hombre

en cuanto tal —y no sólo al hijo de Dios preexistente desde la eternidad— a causa de la transformación y encarnación de Dios. Esto se realiza ya, en una anticipación intuitiva, en Enoc. En su éxtasis, Enoc se convierte en el hijo del hombre que está en el pleroma; su rapto en un carro (lo mismo que el de Elias) prefigura la resurrección de los muertos. Para cumplir su función de defensor de la justicia, Enoc tiene que estar en la inmediata cercanía de Dios; por ello, como preexistente hijo del hombre, ya no está sometido a la muerte. Pero puesto que Enoc es un hombre ordinario, y por ello mortal en sí mismo, también a otros mortales puede ocurrirles que vean a Dios, tomen así conciencia de su salvador, y de esta manera se vuelvan inmortales.

De todas estas ideas se podría haber tomado conciencia ya entonces, a base de los presupuestos existentes, si alguien hubiese meditado seriamente sobre ellas. Para ello no eran necesarias interpolaciones cristianas. El Libro de Enoc representó una anticipación de gran estilo; pero todo estaba todavía pendiente en el aire, como una simple revelación, que en ninguna parte se asentaba en tierra. Ante estos hechos, ni aun con la mayor voluntad, es posible ver, que el cristianismo fue algo que irrumpió en la historia como una novedad absoluta, como se oye decir a todas horas. El cristianismo es precisamente un ejemplo contundente de algo que ha sido históricamente preparado y sostenido y apoyado por concepciones e ideas ya existentes en el mundo ambiente.

XII. EL ANTICRISTO

Jesús aparece en primer lugar como reformador judío y como profeta de un Dios exclusivamente bueno. Con ello salva la estructura religiosa, que se hallaba en peligro. En este aspecto Jesús muestra ser, en efecto, un σωτηρ (salvador). Jesús libra a la humanidad de perder la comunidad con Dios y de precipitarse en el abismo de la simple conciencia y de la "racionalidad". Esto habría representado una disociación entre la conciencia y el inconsciente, es decir, un estado no natural, patológico, una "pérdida del alma", que amenaza al hombre ya desde los primeros tiempos. El hombre corre siempre peligro —cada vez más— de no ver las realidades y necesidades irracionales de su psique, y de creer que puede dominar todo con su voluntad y su razón. El hombre cree que "puede hacer la cuenta sin contar con la huéspeda"; esto se ve de la manera más clara en las grandes empresas político-sociales tales como el socialismo y el comunismo: en el primero sucumbe el estado y en el segundo sucumbe el individuo.

Como puede verse, Jesús traspone a su realidad personal la tradición precedente y anuncia esta buena nueva: "Dios se complace en la humanidad. Dios es un padre amoroso y os ama lo mismo que yo os amo; y me ha enviado a mí como hijo suyo para redimiros de la antigua culpa". Jesús mismo se ofrece como víctima propiciatoria, que ha de traernos la reconciliación con Dios. Cuanto más deseable aparezca la existencia de una real relación de confianza entre Dios y el hombre, tanto más tiene que

extrañar el deseo de venganza y la implacabilidad de Yavé para con sus criaturas. De Dios, el Padre bueno, que es el amor mismo, podría esperarse un perdón magnánimo. El hecho de que el ser sumamente bueno se haga pagar este perdón con un sacrificio humano, con la muerte de su propio hijo, representa un "choque" inesperado. Al parecer, Cristo no vio este anticlímax, o en todo caso los siglos posteriores lo han aceptado sin discusión. Meditemos bien lo que esto significa: el Dios del bien es tan intransigente que sólo se aplaca con un sacrificio humano. Esto es algo insoportable, que hoy no podemos aceptar sin más, pues hay que ser ciego para no ver la luz violenta que, al brotar de aquí, ilumina el carácter de Dios y desmiente todo lo que se dice acerca del amor de Dios y del *Summum Bonum*.

Cristo se manifiesta como mediador en un doble sentido: De una parte ayuda al hombre frente a Dios y aplaca el temor que éste siente ante Dios. Cristo ocupa un importante lugar intermedio entre el hombre y Dios, entre estos dos extremos tan difíciles de conciliar. Se ve claro que el foco del drama divino se desplaza hacia el hombre-Dios mediador. A este *hombre-Dios* no le falta ni lo divino ni lo humano; por ello los símbolos que le anunciaban eran símbolos totalitarios, pues se le concebía como un ser abarcador de la totalidad y unificador de los contrarios. También se le atribuye la cuaternidad del hijo del hombre, cuaternidad que hace referencia a una conciencia diferenciada (cf. la cruz y el tetramorfo). Esto corresponde en general a la anticipación de Enoc, pero con *una* significativa excepción: Ezequiel y Enoc, los dos portadores del título de "hijo de Dios" son hombres corrientes, mientras que Cristo es, por su ascendencia[1], su procreación y su nacimiento, un héroe, un semidiós en el sentido antiguo. A Cristo lo engendró el Espíritu Santo en una virgen. Cristo no es un hombre creatural, y por lo tanto no tiene inclinación al pecado. La infección del mal fue eliminada de él por los preparativos de su encarnación. Por ello Cristo se encuentra más en la parte

divina que en la parte humana. Cristo encarna exclusivamente la buena voluntad de Dios; por ello no se encuentra exactamente en el centro, pues carece de la nota esencial del hombre creatural: el pecado. El pecado fue originariamente introducido en la creación, desde la corte divina, por Satán. Yavé se irritó tanto por ello que, finalmente, su hijo tuvo que ofrecerse en holocausto para reconciliarle. Pero, de manera extraña, Yavé no apartó de sí a Satán. En Enoc encontramos un ángel especial, Fanuel, encargado de mantener alejadas de Dios las insinuaciones satánicas; y hasta los últimos tiempos Satán no será encadenado como una estrella[2], arrojado al abismo y aniquilado. (Esto no ocurre en el Apocalipsis de San Juan, en el que Satán continúa eternamente en su elemento).

Aunque generalmente se acepta que el sacrificio único de Cristo rompió la maldición del pecado original y aplacó definitivamente a Dios, parece que Cristo tuvo algunas dudas a este respecto. ¿Qué ocurrirá con los hombres, especialmente con sus partidarios, cuando el rebaño pierda a su pastor y les falte el que intercede por ellos ante el Padre? Cristo promete a sus discípulos que siempre estará presente en ellos, más aún, que ya está dentro de ellos mismos. Sin embargo esto no parece bastarle, y por ello les promete que les enviará desde el Padre, en sustitución suya, un παραχλητοζ (abogado), que les ayudará con sus consejos y obras y permanecerá eternamente con ellos. Puede, pues, sospecharse que la "situación de derecho" no está todavía libre de toda duda, es decir, que todavía existe algún factor de inseguridad.

Pero el envío del Paráclito tiene también otro aspecto. Este Espíritu de la verdad y del conocimiento es el Espíritu Santo, que engendró a Cristo; es el Espíritu de la procreación física y espiritual, que desde ahora va a asentarse entre los hombres creaturales. Como el Espíritu Santo es la tercera persona de la Trinidad, esto significa que *Dios es engendrado en el hombre creatural*. Ello representa una gran transformación en el *status* del hombre, pues

en cierto sentido el hombre es elevado a la filiación y a la humanidad divinas. Con ello se cumplen las prefiguraciones de Ezequiel y Enoc, en las que, como hemos visto, el título de "hijo del hombre" era ya dado al hombre creatural. Pero de esta manera el hombre, a pesar de su pecado, que está adherido a él, ocupa el puesto de mediador, de unión entre Dios y la criatura. Sin duda Cristo se refería a esta enorme posibilidad cuando decía: "El que cree, las obras que yo hago también él las hará; y mayores que éstas hará", y cuando, haciendo referencia al salmo 82, 6, decía: "¿No está escrito en vuestra ley: Yo dije, Dioses sois?" "todo vosotros sois hijos del Altísimo", y añadía: "La Escritura no puede ser quebrantada".

La futura inhabitación del Espíritu Santo en el hombre representa una progresiva encarnación de Dios. Cristo, como hijo engendrado de Dios y como mediador preexistente, es el primogénito, el paradigma divino, que es seguido de otras encarnaciones del Espíritu Santo en el hombre real. Pero el hombre real participa de las tinieblas del mundo. Por ello, con la muerte de Cristo aparece una situación critica, que puede dar motivos de preocupaciones. En la encarnación, lo oscuro y lo malo fueron cuidadosamente eliminados. La transformación de Enoc en el hijo del hombre es algo que ocurre a la luz, y mucho más todavía es éste el caso en la encarnación de Cristo. No es probable que la ligazón existente entre Dios y el hombre se rompa con la muerte de Cristo. Al contrario; la continuidad de esta ligazón se sigue acentuando y es expresamente confirmada por el envío del Paráclito. Pero cuanto más íntima se vuelva esta ligazón, tanto más próximo aparece un choque con el mal. Ahora, basándose en una noticia existente ya anteriormente, se espera que a la manifestación de la luz siga una manifestación de las tinieblas, y que a Cristo siga el Anticristo. Metafísicamente esto no debería esperarse, pues la potencia del mal ha sido, al parecer, vencida, y de un Padre amoroso no puede presuponerse que, después de la in-

gente manifestación de la salvación de Cristo, después de la reconciliación y de su declaración de amor al hombre, azuce de nuevo, despreciando todo lo anterior, su mastín malo contra sus hijos. ¿Por qué esta tolerancia tan enervante para con Satán? ¿De dónde proviene la obstinada proyección del mal sobre los hombres, a los que Dios mismo creó tan débiles y necios que, naturalmente, no pueden resistir a sus hijos malos? ¿Por qué no atacar el mal en su raíz?

La buena voluntad de Dios ha engendrado un hijo bueno y compasivo y ha creado la imagen de un Padre bueno; pero desgraciadamente —hay que decirlo— ha olvidado de nuevo la existencia de un saber acerca de una verdad distinta. Si Dios se hubiese prestado atención a sí mismo, habría visto necesariamente la disociación que en él introducía la encarnación. ¿Hasta dónde ha llegado la oscuridad de Yavé, de la que Satán se aprovecha para escapar al castigo que merece? ¿Cree Yavé que se ha transformado totalmente y que ha arrojado de sí su amoralidad? Su mismo hijo luminoso (Cristo) no confía en él en este sentido. Pero ahora Dios envía a los hombres el "Espíritu de la verdad"; con él los hombres descubrirán muy pronto lo que tienen que esperar cuando Dios se encarna solamente en su aspecto luminoso y cree ser el bien mismo. Cuando esto ocurre, hay que esperar una enantiodromía en gran escala. Éste es sin duda el sentido de la espera del Anticristo, espera que acaso debamos precisamente a la acción del "Espíritu de la verdad".

Metafísicamente, el Paráclito tiene ciertamente una gran importancia. Pero para la organización de la Iglesia el Paráclito es altamente indeseable, pues se sustrae a todo control, aun cuando se invoque la autoridad de la Escritura. En contraposición a él, y en interés de la continuidad y de la Iglesia, hay que acentuar lo más enérgicamente posible la unicidad de la encarnación y de la obra de redención, y hay que minimizar e ignorar lo más posible la progresiva inhabitación del Espíritu Santo. No es posible se-

guir consintiendo digresiones individualistas. Al que se siente movido por el Espíritu Santo a opiniones divergentes se le tacha de hereje y se le combate y aniquila al estilo de Satán. De todos modos hay que comprender, por otra parte, que si alguno hubiese querido imponer a los otros las intuiciones de su Espíritu Santo en orden al mejoramiento de la doctrina general, el cristianismo de aquel tiempo se habría convertido muy pronto en una babélica confusión de lenguas, como estuvo a punto de suceder.

El Paráclito, el "Espíritu de la verdad", tiene la tarea de habitar y de obrar en los individuos humanos, para recordarles lo que Cristo enseñó y para conducirlos a la claridad. Un buen ejemplo de esta actividad del Espíritu Santo lo encontramos en San Pablo, que no conoció al Señor, y no recibió el evangelio de los otros apóstoles, sino por revelación. San Pablo era uno de aquellos hombres cuyo inconsciente estaba inquieto y por ello se manifestaba en éxtasis y revelaciones. La vida del Espíritu Santo se muestra también en que obra y produce efectos que no sólo robustecen el presente, sino que lo trascienden. Ya en las enseñanzas de Cristo se encuentran alusiones que trascienden lo tradicionalmente "cristiano", como, por ejemplo, la parábola del administrador infiel, cuya moral coincide con el logión del *Codex Bezae* comentando a *Lucas* (VI, 4), y deja entrever un punto de vista moral distinto del esperado. El criterio moral está constituido aquí por la conciencia, y no por la ley o la convención. Podríamos aducir también el hecho singular de que Cristo se empeña en hacer piedra y fundamento de su Iglesia precisamente a San Pedro, que no tiene dominio sobre sí mismo y cuyo carácter es muy inconstante. A mi parecer todas estas cosas hacen referencia a una incorporación del mal a un punto de vista que se va diferenciando moralmente. Es bueno, por ejemplo, disimular el mal razonablemente; pero es mala la inconsciencia en el obrar. Casi podríamos sospechar que estas ideas se forjan ya en un tiempo en el que, junto al bien, se tiene también en cuenta el mal, es decir,

no se le cohíbe *a limine*, ni se supone, problemáticamente, que se sabe con exactitud lo que en cada caso es malo.

También la espera del Anticristo parece ser una revelación o descubrimiento anticipador, lo mismo que la notable confirmación de que el demonio, a pesar de su caída y de estar desterrado, sigue siendo “el señor de este mundo” y está alojado en el aire que todo lo envuelve. A pesar de todas sus fechorías y de la acción divina de salvación en favor de la humanidad, el demonio conserva todavía un poder considerable, que se extiende a todo el mundo sublunar. Esta situación ha de ser calificada de crítica, y en todo caso no corresponde a lo que, según el contenido de la buena nueva, podría haberse esperado razonablemente. El Malo no está encadenado, aun cuando los días de su dominio están contados. Dios no se decide todavía a emplear la fuerza con Satán. Hay que suponer que Yavé no sabe todavía que su cara oscura favorece al ángel malo. Pero naturalmente al “Espíritu de la verdad”, que tiene su asiento en el hombre, esta situación no le podía quedar oculta a la larga. Por ello perturba el inconsciente del hombre y provoca en los primeros tiempos cristianos otra gran revelación que, a causa de su oscuridad, ha dado ocasión en los siglos posteriores a muchas interpretaciones y tergiversaciones. Nos referimos al Apocalipsis de San Juan.

XIII. EL CRISTO APOCALÍPTICO

Sin duda no hay personalidad más apropiada para autor del Apocalipsis que el autor de las Epístolas de San Juan. Éste reconoce que Dios es la luz y que "en él no hay ningunas tinieblas". (¿Quién ha dicho, pues, que en Dios hay oscuridad?). Pero de todos modos sabe que, si pecamos, necesitamos de un intercesor ante Dios, es decir, de Cristo, víctima propiciatoria, aunque ya nuestros pecados han sido perdonados por razón del sacrificio de Cristo (¿Para qué necesitamos entonces un abogado?). El Padre nos ha regalado su gran amor (mas lo cierto es que lo hizo pagar con un sacrificio humano); nosotros somos hijos de Dios. El que ha nacido de Dios no peca (¿quién no peca?). El autor de las Epístolas de San Juan predica el mensaje del amor. Dios mismo es el amor. El amor perfecto expulsa el temor. Pero el autor se ve obligado a prevenir contra los falsos profetas y los engañadores, y anuncia la verdad del Anticristo. Su manera consciente de pensar es ortodoxa, pero tiene presentimientos del mal. El autor de las Epístolas de San Juan pudo fácilmente tener muchos malos sueños, que no están señalados en su programa consciente. Habla como si no sólo conociese un estado sin pecado, sino también un amor perfecto, en contraposición a San Pablo, al que no le falta la necesaria reflexión. San Juan está demasiado seguro de lo que dice; por ello corre el peligro de una disociación. En tales circunstancias surge en el inconsciente una contraposición, que puede interrumpir en la conciencia en la forma de una revelación. La revelación, cuando acontece, tendrá la forma de un mi-

to más o menos subjetivo, porque, entre otras cosas, sirve de compensación a la unilateralidad de la conciencia individual. Esta situación se contrapone a la situación que se da en la visión de Ezequiel o de Enoc; la situación de conciencia de éstos está caracterizada principalmente por la ignorancia (no culpable), y por ello se encuentra compensada por una conformación más o menos objetiva y universalmente válida del material arquetípico.

En lo que podemos comprobar, el Apocalipsis corresponde a las condiciones señaladas. Ya en la visión primaria aparece una figura *terrible*: Cristo es identificado con el "anciano de grande edad", semejante al hombre y al hijo del hombre. De su boca sale "una espada aguda de dos filos", que parece más apta para la lucha y el derramamiento de sangre que para anunciar el amor fraternal.[1] Como Cristo le dice: "No temas", hay que suponer que San Juan no estaba poseído por el amor cuando cayó a sus pies "como muerto", sino más bien por el *temor*, (¿Qué hay, pues, del amor perfecto que expulsa el temor?).

Cristo le encarga escribir siete cartas a las comunidades de la provincia de Asia. A la comunidad de Éfeso se le recomienda que haga penitencia, si no quiere ser privada de la luz. Por esta carta nos enteramos también de que Cristo "aborrece" a los nicolaítas. (¿Cómo se compagina esto con el amor al prójimo?).

La comunidad de Smirna sale mejor librada. Sus adversarios son, al parecer, judíos, pero forman una "sinagoga de Satanás", calificación que no es precisamente benévola.

Pérgamo es reprendido porque en él ha aparecido un embaucador. También aquí hay nicolaítas. La comunidad debe, pues, hacer penitencia, "pues de otro modo vendré a ti presto", "lo que hay que entender sin duda como una amenaza.

Tiatira tolera a la falsa profetisa Jezabel. Cristo la "echará en la cama" y a sus hijos los hará morir "con muerte" arrebatada. Al que persevere en él, en Cristo, "le daré potestad sobre las gentes

y las regirá con vara de hierro, y serán quebrantados como vaso de alfarero, como también yo he recibido de mi padre, y le daré la estrella de la mañana". Como es sabido, Cristo enseña: "amad a vuestros enemigos"; pero aquí amenaza con hacer una matanza de niños al estilo de la de Herodes en Belén.

Las obras de la comunidad de Sardis no son perfectas ante Dios. Por ello se le dice: "Haz penitencia". De otra manera Cristo vendrá sobre ella "como ladrón" en una hora imprevista. No es esta precisamente una amonestación amistosa.

En Filadelfia no hay nada que reprender. Pero a Laodicea, Cristo la quiere "vomitar" de su boca a causa de su tibieza. Laodicea debe hacer penitencia. Es significativa la aclaración de que "yo reprendo y castigo a todos los que amo". Es comprensible que nadie desee este "amor" para sí.

Cinco de las siete comunidades son acremente censuradas. Este "Cristo^ apocalíptico se comporta más bien como un "patrón" malhumorado y consciente de su poder, y se asemeja completamente a la "sombra" de un obispo que predica el amor.

Como para confirmar lo dicho, tiene lugar a continuación una visión de Dios al estilo de Ezequiel. Pero el que se encuentra en el trono no se parece precisamente a un hombre, sino que era al parecer semejante a una piedra de jaspe y de sardio. Delante de él "había como un mar de vidrio semejante al cristal". Alrededor del trono están cuatro "animales" (ζψα, *animalia*), que, por delante y por detrás, por dentro y por fuera, están *llenos de ojos*. El símbolo de Ezequiel ha sido modificado de un modo extraño: piedra, vidrio, cristal, cosas muertas e inmóviles, materias procedentes del reino inorgánico son las que caracterizan a la divinidad. Uno piensa involuntariamente en el afán de los siglos posteriores, en los que el "hombre" misterioso, el *homo altus*, fue designado como λιφοζ ου λιθοζ (piedra no piedra), y en los que en el mar del inconsciente brillaban muchos "ojos".[2] En todo

caso aquí interviene la psicología de San Juan, que ha tenido indicios de un más allá del cosmos cristiano.

A esto sigue la apertura por el "Cordero" del libro sellado con los siete sellos. El Cordero ha depuesto los rasgos del "anciano de grande edad", y aparece en una figura puramente teriomórfica, pero monstruosa, como uno de los muchos animales con cuernos del Apocalipsis: el Cordero tiene siete ojos y siete cuernos; se parece, pues, más a un carnero que a un cordero. Su aspecto debía ser bastante desagradable. Aunque del Cordero se dice que está "como inmolado", sin embargo en lo que sigue no se comporta en modo alguno como una víctima inocente, sino que muestra una gran energía. De los cuatro primeros sellos el Cordero hace salir los cuatro funestos jinetes apocalípticos. Al abrir el quinto sello se escucha el clamor de venganza de los mártires ("¿Hasta cuándo, Señor, santo y verdadero, *no juzgas y vengas* nuestra sangre de los que moran en la tierra?"). El sexto sello provoca una catástrofe cósmica, y todo se esconde "de la cara de aquél que está sentado sobre el trono y de la ira del Cordero, porque *el gran día de su ira es venido*...". No es posible reconocer aquí al manso Cordero que se deja conducir sin resistencia al banco del matadero, sino al carnero irritable y belicoso, cuya ira puede ahora finalmente desatarse. En esto yo veo no tanto un misterio metafísico cuanto una erupción de sentimientos negativos largamente reprimidos, que es posible observar frecuentemente en aquellos que quieren ser perfectos. Hay que suponer naturalmente que el autor de las Epístolas de San Juan se esforzaba todo lo posible por realizar ejemplarmente en sí mismo aquello que predicaba a los demás cristianos. Con este fin se vio obligado a expulsar de sí todos los sentimientos negativos y, valiéndose de una útil falta de reflexión, pudo olvidarlos. Estos sentimientos negativos han desaparecido ciertamente de la superficie de la conciencia, pero sigue proliferando debajo de ella, y con el tiempo originan una extensa maraña de resentimientos y pensa-

mientos de venganza, que irrumpen luego en la conciencia en forma de revelaciones.

De aquí surge un cuadro tremebundo, que da en el rostro de todas las ideas cristianas de humildad, tolerancia, amor al prójimo y al enemigo y a la idea de un Padre amoroso en el cielo y de un Hijo redentor y salvador de los hombres. Es una verdadera orgía de odio, cólera, venganza y ciego deseo de destrucción, que no se sacia de amontonar fantásticas imágenes terroríficas, la que irrumpe aquí y anega en sangre y fuego un mundo al que se ha intentado redimir y elevar otra vez al *status* originario de inocencia y de comunidad amorosa con Dios.

La apertura del séptimo sello ocasiona naturalmente una nueva ola de miserias, que amenaza agotar la siniestra fantasía de San Juan. Para recobrar fuerzas, éste se ve obligado a devorar un librito, y puede así seguir "profetizando".

Cuando, por fin, el séptimo ángel hubo tocado la trompera, aparece en el cielo, después de la destrucción de Jerusalén, la "*mujer vestida del sol*, y la luna debajo de sus pies y sobre su cabeza una corona de doce estrellas". Esta mujer clamaba con dolores de parto; ante ella se paró un dragón de color bermejo, "a fin de devorar a su hijo cuando hubiese parido".

Esta visión es un elemento extraño en la visión. En las imágenes anteriores, era difícil sustraerse a la impresión de que las imágenes habían sido sometidas a una elaboración posterior, ordenadora y arregladora; pero ahora uno siente que se halla ante una visión originaria y carente de finalidad pedagógica. Esta visión está precedida por la apertura del templo en el cielo y la aparición del arca de la alianza[3], lo que es sin duda un preludio del descenso de la esposa celeste, Jerusalén, —un equivalente de sabiduría—, ya que se trata de un episodio de la hierogamia celestial, cuyo fruto es un niño celestial. Detengámonos un momento en la figura de la madre. La madre es una "mujer vestida del sol".

Obsérvese que se dice simplemente que es una "mujer", una simple mujer, y no una diosa o una virgen eterna que haya sido concebida sin pecado. No se advierte en ninguna parte que hayan sido tomadas medidas para despojarla de su completa feminidad, a excepción de los atributos cósmico-naturales que se le dan y que la convierten en una *anima mundi* de igual alcurnia que el primer hombre cósmico. La mujer es la primera persona humana femenina, la pareja del primer varón. El tema de la Latona pagana se ajusta muy bien a este caso, pues en la mitología griega se mezclan todavía, con igual valor, lo matriarcal y lo patriarcal. Sobre su cabeza están las estrellas, debajo de sus pies, la luna, y en el centro el Sol, el Horus del amanecer y el Osiris al atardecer, circundado de una noche maternal, ουρανοζ ανω, ουρανοζ Χατω.[4] Este símbolo revela todo el misterio de la "mujer"; la noche contiene en su oscuridad el sol de la conciencia "masculina", la cual, cuando niña, surge del nocturno mar del inconsciente, y cuando anciana, se hunde en él de nuevo. La noche unifica lo claro con lo oscuro: la noche significa la hierogamia de los contrarios y reconcilia la naturaleza con el espíritu. El hijo que nace de estas nupcias celestiales es necesariamente una *complexio oppositorum*, un símbolo unitario, una totalidad de vida. No sin motivo el inconsciente de San Juan toma un préstamo de la mitología griega para describir esta singular vivencia escatológica. Pero este nacimiento de ahora no ha de ser confundido con el nacimiento de Cristo, que ya tuvo lugar mucho tiempo antes y en circunstancias totalmente diferentes. El niño recién nacido es ciertamente caracterizado —en clara analogía con el Cordero "airado", es decir, con el Cristo apocalíptico— como un duplicado de éste, como un niño que "había de regir todas las gentes con vara de hierro". Se le atribuyen, pues, los mismos sentimientos de odio y de venganza de antes, y parece, por ello, como si el tribunal de castigo hubiera de funcionar todavía, sin motivo alguno, en un futuro lejano. Pero esto no con-

cuerda con lo anterior, puesto que el Cordero ha sido ya encargado de esta tarea, y la lleva a su término en el curso del Apocalipsis, sin que el niño recién nacido tenga en ningún momento ocasión de obrar por sí mismo. Este niño no vuelve a aparecer jamás. Por ello me inclino a suponer que, si su caracterización como hijo de la venganza no es una significativa interpolación, esta caracterización le vino a la pluma al autor del Apocalipsis como una frase corriente y a la vez como la interpretación que a él le parecía apropiada. Esto es tanto más verosímil cuanto que, en las circunstancias de aquel entonces, este episodio difícilmente podía ser entendido de otra manera, aunque la interpretación carece completamente de sentido. Como he dicho antes, el episodio de la mujer vestida del sol es un elemento extraño en el curso de las visiones. Por ello acaso no sea equivocado suponer que ya el autor del Apocalipsis, y si no él mismo un copista perplejo, sintió la necesidad de interpretar de alguna manera esta clara analogía con Cristo, es decir, de acomodarla al texto total. Ello pudo lograrse fácilmente mediante la imagen ordinaria del pastor con la vara de hierro. Yo al menos no veo otra finalidad de esta asociación.

El niño es arrebatado para Dios, su Padre, y la madre huye al desierto; lo que sin duda quiere indicar que la madre es una figura que, por el momento, estará latente durante un tiempo indeterminado, y que todavía ejercerá algún influjo. La historia de Agar podría haber sido una prefiguración. La relativa semejanza de esta leyenda con la leyenda del nacimiento Cristo significa sin duda tan sólo que el nuevo nacimiento es un acontecimiento análogo a aquél, y además, probablemente, de la misma manera que lo es la entronización del Cordero antes descrita, en su gloria metafísica, ya que este acto tuvo que tener lugar mucho tiempo antes, es decir, "al tiempo de la ascensión. Igualmente se describe cómo el dragón, es decir, el diablo, es arrojado a la tierra, siendo así que Cristo había observado ya mucho antes la caí-

da de Satán. Esta extraña repetición o reduplicación de los acontecimientos característicos de la vida de Cristo hace suponer que se ha de esperar un segundo Mesías al fin de los tiempos. Y no se puede tratar de una vuelta del propio Cristo, pues Cristo vendrá "sobre las nubes del cielo", pero no *nacerá* una segunda vez, ni tampoco de una conjunción del sol y la luna. A la epifanía del fin de los tiempos corresponde más bien él contenido del Apocalipsis I o XIX, 11 ss. El hecho de que San Juan use en la descripción del nacimiento el mito de Latona-Apolo podría significar que, en contraposición a la tradición cristiana, esta visión es un producto del inconsciente.[5] En el inconsciente está presente todo lo que es expulsado de la conciencia; y cuanto más cristiana sea la conciencia, tanto más paganamente se comportará el inconsciente, sí el expulsado paganismo guarda todavía valores vitales, es decir, si, como ocurre frecuentemente, se ha ido demasiado lejos en su expulsión. El inconsciente no aísla y diferencia sus objetos, como hace la conciencia. El inconsciente no piensa de modo abstracto ni prescinde del sujeto; la persona del extático y del visionario está siempre incluida e inmersa en el éxtasis o en la visión. En este caso es San Juan mismo, es su personalidad inconsciente la que se identifica con Cristo, es decir, es San Juan mismo el que nace de manera parecida a la de Cristo y con un destino similar. San Juan está poseído por el arquetipo del hijo divino; por ello ve como inseparable de su *sí mismo* la acción del arquetipo en su inconsciente, o con otras palabras, cómo Dios nace de nuevo en su inconsciente (que es en parte pagano), pues el "niño divino", lo mismo que Cristo, aparece como símbolo tanto del uno como del otro. De todos modos, la conciencia de San Juan está muy lejos de considerar a Cristo como un símbolo. Para el cristianismo creyente Cristo es todo menos un *símbolo*, es decir, una *expresión de algo incognoscible o todavía no cognoscible*. Y sin embargo, esto es así. Cristo no habría ejercido influjo alguno sobre sus fieles, si no hubiese sido al mismo tiempo expresión de algo que vivía y

obraba en el inconsciente de éstos. El mismo cristianismo no habría podido propagarse con tan asombrosa celeridad en el mundo antiguo, si a su mundo de ideas no hubiese correspondido una disposición psíquica análoga. Este hecho permite afirmar que el que cree en Cristo no sólo está en Cristo, sino que Cristo habita también en él como hombre perfecto, como imagen de Dios, como *Adam secundus*. Psicológicamente esto representa lo mismo que representa en la concepción india la *relación del purusha-atman* con la conciencia humana del yo. Se trata de la superioridad del hombre "perfecto" (τελειοζ), —es decir, del hombre total, que consta de la totalidad de la psique, o con otras palabras, de la conciencia y del inconsciente— sobre el yo, el cual representa sólo la conciencia y los contenidos de ésta, pero no conoce el inconsciente, aunque depende en muchos sentidos de éste y es muy a menudo influido por él de manera decisiva. Es la relación del "Sí mismo" con el "Yo" la que se refleja en la relación del hombre con Cristo. De aquí provienen las inegables analogías entre ciertas intuiciones indias y ciertas intuiciones cristianas, analogías que han dado motivo para sospechar que existen influencias indias en el cristianismo.

El paralelismo, latente hasta ahora en San Juan, irrumpe en la conciencia en forma de una visión. Esta irrupción es auténtica, lo que se ve en el hecho de que era muy improbable que un cristiano de aquel tiempo usase materiales de los mitos paganos, en los cuales es casi seguro que existían además influencia astronómicas. Así podría explicarse la expresión completamente pagana "Y la tierra ayudó a la mujer". Si bien la conciencia de aquel tiempo estaba completa y exclusivamente llena de ideas cristianas, ocurría sin embargo que inmediatamente debajo del umbral de la conciencia se encontraban contenidos paganos anteriores o contemporáneos, tal como se vio, por ejemplo, en Santa Perpetua. A esto se añade en un cristianismo-judío —y sin duda el autor del Apocalipsis era un cristiano-judío— el precedente de la

Sabiduría cósmica, a la que San Juan hace referencia algunas veces, y que podría ser fácilmente considerada como madre del niño divino[6], ya que la Sabiduría es una mujer que está en el cielo, es decir, es una diosa y compañera de Dios. La Sabiduría corresponde a esta definición, lo mismo que María asunta. Si esta visión fuese un sueño moderno, no cabría duda de que habría que interpretar el nacimiento del niño divino como una *toma de conciencia del Sí*. En el caso de San Juan la disposición creyente de su conciencia provocó una recepción de la imagen de Cristo en los materiales del inconsciente, dio nueva vida al arquetipo de la madre-virgen divina y al arquetipo del nacimiento de su amado-hijo, y los confrontó con la conciencia cristiana. Con ello San Juan se introduce personalmente en el acontecer divino.

En todo caso su imagen de Cristo, plena de sentimientos negativos, se ha convertido en la imagen de un cruel vengador que realmente no tiene rasgo alguno propio de un redentor. Uno piensa que acaso, a fin de cuentas, esta imagen de Cristo tenga más del hombre San Juan y de sus sombras compensadoras que del redentor divino, en el cual, como *lumen de lumine*, "no hay ningunas tinieblas". La misma grotesca paradoja del Cordero "airado" podría habernos hecho sospecharlo ya. Mírese la cosa como se mire, visto a la luz del evangelio del amor, el Cristo vengador y juez seguirá siendo siempre una *figura tenebrosa*. También puede sospecharse que ésta fue la razón que movió a San Juan a asemejar el niño recién nacido a la imagen del vengador, y a borrar así su carácter mitológico de amable y generoso hijo de Dios, tal como nos aparece en las figuras de Tammuz, Adonis o Balder. La belleza encantadora y primaveral del niño divino representa precisamente uno de aquellos valores de la Antigüedad que tanto echamos de menos en el cristianismo y en especial en el sombrío mundo del autor del Apocalipsis; el niño divino representa el indescriptible resplandor matinal de un día de primavera que, después de la inerte rigidez del invierno, hace reverde-

cer y florecer la tierra y hace que el corazón del hombre se alegre y crea en un Dios bondadoso y amante.

Como totalidad, el "Sí mismo" es siempre, por definición, una *complexio oppositorum*, y su manera de presentarse es tanto más sombría y amenazadora cuanto mayor sea la fuerza con que la conciencia vindique su naturaleza luminosa y pretenda ser una autoridad moral. Puede sospecharse que esto mismo le ocurría a San Juan, pues era pastor de un rebaño, y además hombre y por ello falible. Sí el Apocalipsis fuese, por así decirlo, un asunto personal de San Juan, es decir, si no fuese sino una erupción de resentimientos personales, la figura del Cordero airado le habría satisfecho plenamente. *Rebus sic stantibus*, el niño recién nacido debería haber tenido un aspecto bastante positivo, pues, por su naturaleza simbólica, habría compensado la insoportable desolación ocasionada por la erupción de pasiones reprimidas, ya que era el hijo de la *coniunctio oppositorum*, el hijo del mundo solar del día y del mundo lunar de la noche. Este niño habría sido un *mediator* entre el San Juan amable y el San Juan vengativo, y habría sido así un redentor equilibrador y benéfico. San Juan no debió ver este aspecto positivo, pues de otra manera no habría podido concebir al niño divino como semejante al Cristo vengador.

Pero el problema de San Juan no es un problema personal. No se trata de su inconsciente personal ni de un impulso caprichoso, sino de visiones que brotan de profundidades más hondas y más extensas, a saber, del inconsciente colectivo. La problemática de San Juan adopta formas demasiado colectivas y arquetípicas para reducirlas a una situación puramente personal. Esto sería no sólo demasiado sencillo, sino también falso, tanto práctica como teológicamente. Como Cristo, San Juan estaba poseído por un acontecimiento colectivo, arquetípico; por ello hay que explicarle preponderantemente a partir de este acontecimiento. Es cierto que San Juan tenía una psicología propia, que conocemos hasta cierto punto, si se puede considerar que el autor de las

Epístolas de San Juan es el autor del Apocalipsis. Existen pruebas suficientes de que la *Imitatio Christi* crea en el inconsciente una "sombra" correspondiente. El hecho mismo de que San Juan tuviese visiones es ya una prueba de la existencia de una tensión extraordinaria entre su conciencia y su inconsciente. Si el autor del Apocalipsis es el mismo que el de las Epístolas, la redacción del Apocalipsis tuvo que ser realizada ya en edad muy avanzada. En la *confinio mortis* y en el atardecer de una vida larga y plena, la vista divisa a menudo lejanías insospechadas. Un hombre así no vive ya en los intereses cotidianos ni en la preocupación de las relaciones personales, sino en la visión de amplios espacios de tiempo y en el movimiento secular de las ideas. El ojo de San Juan penetra hasta el lejano futuro del eón cristiano y hasta la oscura profundidad de aquellas fuerzas que se encuentran contrapuestas por su cristianismo. Lo que irrumpe en San Juan es la tormenta de los tiempos, el barrunto de una tremenda enantiodromía, que él no puede entender sino como aniquilación definitiva de aquellas tinieblas que no comprendieron la luz aparecida en Cristo. Por ello San Juan no vio que el poder de destrucción y el de venganza son precisamente las tinieblas de las que se había separado el Dios encarnado. San Juan no pudo entender lo que significaba aquel hijo del sol y de la luna, y sólo pudo concebirle como figura vengadora. La pasión que se descubre en su revelación no nos dice nada de la fatiga y de la claridad propias de la edad avanzada, pues es algo infinitamente mayor que un resentimiento personal: es el Espíritu de Dios mismo, que atraviesa la débil envoltura mortal y exige de nuevo a los hombres que teman a la Divinidad inconcebible.

XIV. LOS ELEGIDOS

La corriente de los sentimientos negativos parece ser inagotable, pues los acontecimientos funestos continúan. Del mar sale una bestia “con cuernos” (es decir, llena de poder), aborto proveniente de las profundidades. A la vista de este predominio de las tinieblas y la destrucción es comprensible que la conciencia humana, angustiada, busque un monte de salvación, un lugar de descanso y seguridad. Por ello San Juan introduce adecuadamente una visión del Cordero sobre el monte de Sión (cap. XIV), en el que 144 000 escogidos y redimidos están reunidos en torno al Cordero.[1] Son παρθεϖοι, vírgenes, “que con mujeres no fueron contaminados”; son aquellos que, en seguimiento del hijo de Dios, tempranamente muerto, no han llegado nunca a ser hombres plenos, sino que han renunciado voluntariamente a participar en el destino humano y han dado un no a la prosecución de la existencia en la tierra.[2] Si todos los hombres pudiesen adoptar este punto de vista, la criatura humana quedaría aniquilada en pocos decenios. Pero los predestinados son relativamente pocos. De acuerdo con una autoridad superior, San Juan cree en la predestinación. Esto es un pesimismo enmascarado.

> Pues todo lo que nace
> es digno de sucumbir

dice Mefistófeles.

Esta visión consoladora hasta cierto punto es interrumpida inmediatamente por los ángeles anunciadores. El primero pregona

el *evangelio eterno*, cuya quintaesencia dice así: "Temed a Dios". Ya no se habla más del amor a Dios. Sólo lo *terrible* es temido.[3]

El hijo del hombre tiene en sus manos una hoz aguda y es ayudado por un ángel que tiene igualmente una hoz.[4] La vendimia consiste en un baño de sangre sin igual: "Y del lagar (en el que son hollados los hombres) salió sangre hasta los frenos de los caballos por mil y seiscientos estadios".

Del templo celestial salen siete ángeles con las siete copas de oro llenas de la ira de Dios y las derraman sobre la tierra. El episodio principal es la destrucción de la gran meretriz Babilonia, contrapolo de la Jerusalén celestial. Babilonia es la correspondencia ctónica de la mujer vestida del sol, de la Sabiduría, pero con el signo moral invertido. Cuando los elegidos se convierten en "vírgenes" para honor de la Gran Madre Sabiduría, surge en el inconsciente, como compensación, una horrenda fantasía de lascivia. La destrucción de Babilonia significa, por ello, no sólo el aniquilamiento de la lascivia, sino la anulación de la alegría de vivir en cuanto tal, como puede verse en el cap. XVIII, 22: "Y voz de tañedores de arpas, y de músicos, y de tañedoras de flautas y de trompetas, no será más oída en ti; y todo artífice de cualquier oficio, no será más hallado en ti… y luz de antorcha no alumbrará más en ti, y voz de esposo ni de esposa, no será más en ti oída…". Como actualmente vivimos en la época final del eón cristiano de los peces, no es posible dejar de pensar en el destino funesto que pesa sobre nuestro arte.

Naturalmente, símbolos tales como Jerusalén, Babilonia, etcétera, son siempre símbolos sobredeterminados, es decir, tienen diversas caras de interpretación, y por ello pueden ser interpretados en diversa direcciones. Yo me limito al aspecto psicológico, y me abstengo de juzgar sus posibles relaciones con la historia de aquella época.

La destrucción de toda belleza y de toda alegría de vivir y el sufrimiento inconmensurable de todas las criaturas, que en otro tiempo brotaron de la mano de un creador prodigo y generoso, incitarían a un corazón sensible a la más profunda melancolía. Pero San Juan escribe: "Alégrate sobre ella, cielo, y vosotros, santos, apóstoles y profetas; porque Dios ha vengado vuestra causa en ella (Babilonia)" (XVIII, 20). Aquí puede verse hasta qué punto llegan el deseo de venganza y el placer de destrucción, y qué significa el "aguijón en la carne".

Cristo, como capitán de los ángeles, pisa el lagar del vino del furor y de la ira del Dios Todopoderoso. Estaba vestido de una ropa "teñida en sangre". Cristo cabalga sobre un *caballo blanco*[5], y con la espada que sale de su boca mata a la bestia y al "falso profeta", que es probablemente la correspondencia o reflejo oscuro de Cristo mismo o de San Juan, es decir, la *sombra*. Satán es encadenado en el inframundo durante mil años, y *este mismo tiempo dura el reinado de Cristo*. "Y después de esto es necesario que sea desatado un poco de tiempo". Los mil años corresponden astrológicamente al eón de los peces. La puesta en libertad de Satán después de este tiempo corresponde a la enantiodromía del eón cristiano —pues no es posible imaginar realmente ninguna otra razón de esta venida—, es decir, al Anticristo, cuya venida puede ser predicha a base de razones astrológicas. Después de un periodo no determinado, el demonio es finalmente arrojado por toda la eternidad a un lago de fuego (pero no es aniquilado, como ocurre en Enoc), y toda la primitiva creación desaparece.

Ahora puede ya realizarse la hierogamia anunciada en XIX, 7, las nupcias del Cordero con "su esposa". La esposa es la nueva Jerusalén, que baja del cielo. "Su luz era semejante a una piedra preciosísima, como piedra de jaspe resplandeciente como cristal" (XXI, 11). La ciudad es cuadrangular y está construida de oro puro semejante al vidrio limpio; también sus muros son de jaspe. En ella Dios mismo y el Cordero son el templo y la fuente de

una luz inagotable. Ya no habrá allí noche, y en la ciudad no entrará ninguna cosa impura (estas repetidas aseveraciones de seguridad sirven para acallar una duda que todavía no está completamente tranquilizada). Del trono de Dios brota el río del agua de la vida, y de la otra parte del río está el árbol de la vida; estas cosas hacen referencia al paraíso y a la existencia pleromática.

La visión final que, como es sabido, se interpreta como una alusión a la relación de la Iglesia con Cristo, tiene la significación de un "símbolo conciliador", y por ello representa la perfección y la totalidad. Ésta es la razón de que aparezca la cuaternidad, que se expresa en la ciudad por su cuadratura, en el paraíso por las cuatro corrientes de las aguas, en Cristo por los cuatro evangelistas, y en Dios por los cuatro seres. Mientras el círculo significa la redondez del cielo y la esencia abarcadura de la divinidad (pneumática), el cuadrado representa la tierra.[6] El cielo es masculino; la tierra es femenina. Por ello Dios reina en el cielo y la Sabiduría reina en la tierra, como dice la Sabiduría en el Eclesiástico (XXIV, 15); "reposé en la ciudad de El amada, y en Jerusalén tuve la sede de mi imperio". La Sabiduría es la "madre del amor"; cuando San Juan presenta a Jerusalén como la esposa, sin duda toma esta imagen del Eclesiástico. La ciudad es la Sabiduría, que estaba junto a Dios ya antes de todo tiempo, y se une de nuevo con Dios por medio de las nupcias sagradas. La Sabiduría, en cuanto ser femenino, coincide con la tierra, de la que, como dice un Padre de la Iglesia, brotó Cristo; por ello coincide con la cuaternidad de la aparición de Dios a Ezequiel, es decir, con los cuatro seres. De igual manera que la Sabiduría representa la autorreflexión de Dios, los cuatro serafines representan la conciencia de Dios con sus cuatro aspectos funcionales. A esto hacen relación también los muchos ojos que se encuentran en los cuatro vivientes. Éstos son una síntesis cuaternada de las numinosidades inconscientes y corresponden al carácter tetramérico del *lapis philosophorum*, al que se asemeja la descripción de la ciudad celes-

tial: en ella todo reluce de piedras preciosas, oro y vidrio, correspondiendo totalmente a la visión de Dios antes citada. Así como la hierogamia une a Jesús con la Sabiduría (que en la Cabala se llama *schechinah*), y restablece el originario estado pleromático, la descripción paralela de Dios y la ciudad hace relación a su naturaleza común: ambos son originariamente una misma cosa: un protoser hermafrodita, un arquetipo de la máxima universalidad.

Sin duda este final significa una solución definitiva del tremendo conflicto, de la existencia. Pero la solución no consiste en la conciliación de los contrarios, sino en su definitiva separación; con ella, los hombres están destinados a salvarse por medio de su identificación con la cara luminosa y pneumática de Dios. Pero parece que una condición indispensable para ello es la renuncia a la generación y a la vida sexual en cuanto tal.

XV. AMOR Y TEMOR

El Apocalipsis es, de una parte, tan personal y, de otra, tan arquetípico y colectivo, que es necesario tener en cuenta ambos aspectos. El interés moderno se inclinaría en primer lugar por la persona de San Juan. Como ya hemos indicado, no es imposible que el San Juan autor de las Epístolas sea el mismo autor del Apocalipsis. El diagnóstico psicológico habla en favor de esta suposición. La "Revelación" fue experimentada por un cristiano primitivo que, probablemente, era una autoridad y tenía que llevar una vida ejemplar y dar a su comunidad ejemplo de las virtudes cristianas de la fe ortodoxa, de la humildad, de la paciencia, de la entrega, del amor desinteresado y de la renuncia a todos los placeres del mundo. A la larga esto puede ser demasiado aun para el mejor de los hombres. La inestabilidad, el mal humor y los arrebatos afectivos son los síntomas clásicos de la "virtuosidad" crónica.[1] En lo referente a su actitud cristiana nos ilustran mejor que nada sus propias palabras: "Carísimos, amémonos unos a otros, porque el amor es de Dios. Cualquiera que ama, es nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama no conoce a Dios; porque Dios es amor. En esto se mostró el amor de Dios… En esto consiste el amor: no que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él nos amó a nosotros y ha enviado a su Hijo, en propiciación por nuestros pecados. Amados, si Dios así nos ha amado, *debemos* también nosotros amarnos unos a otros… Y nosotros hemos conocido y creído el amor que Dios tiene para con nosotros. Dios es amor. Y el que vive en amor, vive en Dios

y Dios en él… En amor no hay temor… el que teme, no está perfecto en el amor… Si alguno dice: Yo amo a Dios, y aborrece a su hermano, es mentiroso… Y nosotros tenemos este mandamiento de él: que el que ama a Dios ame también a su hermano" (*1 Juan* IV, 7-21). Pero ¿quién es el que odia a los nicolaítas? ¿Quién es el deseoso de venganza y el que quiere arrojar a Jezabel en la cama y hacer morir a sus hijos? ¿Quién es el que no se sacia de fantasías sangrientas? Mas seamos psicológicamente exactos: no es la conciencia de San Juan la que imagina estas fantasías, sino que son éstas las que irrumpen en ella en una "revelación" violenta, la asaltan con una vehemencia no querida y no esperada, y con una intensidad que, como ya hemos indicado, sobrepasa todo lo que podría esperarse normalmente como compensación de una actitud de conciencia a un poco unilateral.

Yo he conocido muchos sueños compensadores de cristianos creyentes, los cuales se engañaban acerca de su real contextura anímica e imaginaban tener una constitución distinta de la que correspondía a la realidad. Pero no he visto jamás nada, a no ser que se tratase de psicosis graves, que pueda compararse ni de lejos a la brutal antinomia de la "Revelación" de San Juan. Pero San Juan no da motivos para diagnosticarle una psicosis grave; el Apocalipsis no es suficientemente confuso, es demasiado coherente, no es suficientemente subjetivo y obtuso para ello. Sus afectos son los que corresponden a su objeto, y no es necesario que su autor fuese un psicópata desequilibrado. Basta con que fuese un hombre apasionadamente religioso, con una psique normal en lo demás. Sin duda el autor del Apocalipsis tuvo una relación intensa con Dios, y ésta le expuso al peligro de una erupción de sentimientos que sobrepasan todo lo personal. El hombre realmente religioso, al que se le da simultáneamente la posibilidad de dilatar insólitamente su conciencia, tiene que contar con estos peligros.

La finalidad de las visiones apocalípticas no es dar a conocer al hombre normal San Juan las sombras que se escondían bajo su naturaleza luminosa, sino abrir al vidente la perspectiva de la inconmensurabilidad de Dios, pues el que ama conoce a Dios. Puede decirse que, precisamente porque San Juan amaba a Dios y hacía todo lo posible por amar a sus prójimos, le fue concedida la "gnosis", el conocimiento de Dios, y que, al igual que Job, vivió el tremendo carácter terrorífico de Yavé. Así vio que su evangelio del amor era unilateral, y lo completó con el evangelio del temor: *Dios puede ser amado y debe ser temido*.

Con esto el campo de visión de San Juan se extiende más allá de la primera mitad del eón cristiano. San Juan presiente que, después de un milenio, comenzará la época del Anticristo; esto es una clara señal de que Cristo no es un vencedor absoluto y total. San Juan es un precursor de los alquimistas y de Jacob Boehme. Acaso San Juan siente también su implicación en el drama divino cuando preanuncia la posibilidad del nacimiento de Cristo en el hombre, cosa que presintieron también los alquimistas, el maestro Eckhart y Ángelus Silesius. De esta manera, San Juan esbozó el programa de todo el eón de los peces con su dramática enantiodromía y su oscuro fin, que todavía no hemos vivido, y ante cuyas posibilidades verdaderamente apocalípticas el hombre se estremece. Los cuatro funestos jinetes, los amenazadores toques de las trompetas, las copas de la cólera que han de ser vertidas sobre el mundo: todo esto es algo ya inminente, es algo todavía inminente. La bomba atómica está suspendida sobre nuestras cabezas como una espada de Damocles, y detrás de ella acechan las posibilidades, incomparablemente más terribles, de la guerra química, que podrían eclipsar a los mismos horrores del Apocalipsis. *Luciferi vires accendit Aquarius acres*. ¿Quién podría asegurar en serio que San Juan no ha previsto exactamente al menos las posibilidades que se ciernen amenazadoras sobre nuestro mundo en los últimos tiempos del eón de los peces? San Juan

sabe también que en el pleroma divino existe eternamente el fuego, que atormenta al diablo. Dios tiene un doble aspecto terrible: el mar de la gracia choca contra un ardiente lago de fuego y la luz del amor ilumina un oscuro ardor, del que se dice: *Ardet non lucet*. Éste es el evangelio eterno (en contraposición al evangelio temporal): Dios *puede ser amado y debe ser temido*.

XVI. FE Y AGNOSTICISMO

El Apocalipsis, que se encuentra con razón al final del Nuevo Testamento, le trasciende y apunta hacia un futuro cuyos horrores apocalípticos son inmediatamente palpables. La decisión de un cerebro herostrático en un momento de desatino puede bastar para provocar la catástrofe mundial. El hilo de que pende nuestro destino se ha hecho muy delgado. No es la naturaleza, sino "el genio de la humanidad" el que ha anudado en torno a su cuello el lazo fatal con el que puede ahorcarse en cualquier instante. Ésta es sólo una *façon de parler* distinta de la que emplea San Juan cuando habla de la "cólera de Dios".

Desgraciadamente no tenemos medio alguno de saber cómo se habría enfrentado San Juan —en caso de que, como sospecho, el autor del Apocalipsis sea el mismo que el de las Epístolas— a este doble aspecto de Dios. Es totalmente posible, más aún, probable, que San Juan no percibiese la existencia de ninguna contradicción. Es asombroso lo poco que los hombres se enfrentan a los objetos numinosos y lo difícil que resulta este enfrentamiento cuando uno se decide a realizarlo. La numinosidad del objeto dificulta su tratamiento intelectual, pues la afectividad entra siempre también en juego. Se está a la vez en favor y en contra; en este punto la "objetividad absoluta" es más difícil de alcanzar que en cualquier otro. Sí uno tiene convicciones religiosas, es decir, si "cree", siente que la duda es algo muy desagradable y tiene miedo de ella. Por esta causa prefiere no analizar el objeto de su fe. Si uno no tiene ideas religiosas, le resulta des-

agradable confesarse a sí mismo el sentimiento de esta falta, y hace claro alarde de su "ilustración" o da a entender al menos la noble sinceridad de su agnosticismo. Desde este punto de vista es difícil conceder la numinosidad del objeto religioso, y uno no deja que la numinosidad impida su pensamiento crítico, ya que podría presentarse la ingrata posibilidad de que la propia fe en la "ilustración" o el agnosticismo fuesen quebrantados. Ambas partes sienten, sin saberlo, la insuficiencia de sus argumentos. Los "ilustrados" operan con un inadecuado concepto racionalista de la verdad, y dicen, por ejemplo, que afirmaciones tales como el nacimiento de una virgen, la filiación divina, la resurrección de los muertos, la transustanciación, etcétera, son absurdos. Los agnósticos afirman no poseer ningún conocimiento de Dios ni ningún otro conocimiento metafísico, y no ven que no se *poseen* las convicciones metafísicas, sino que se es *poseído* por *ellas*. Unos y otros están dominados por la "razón", a la que se le atribuye el papel de indiscutible arbitro supremo. Pero ¿quién es la "razón"? ¿Por qué esta supremacía de la razón? ¿Es que acaso *aquello que es*, no representa una instancia superior al juicio de la razón, como nos muestran muchos ejemplos de la historia del espíritu? Desgraciadamente, también los defensores de la "fe" operan con los mismos fútiles argumentos, sólo que en dirección inversa. Pero lo indudable es que existen aseveraciones metafísicas que son afirmadas y negadas afectivamente justo por razón de su numinosidad. Este hecho es el seguro fundamento empírico del que hay que partir; es un hecho objetivamente real, lo mismo que un fenómeno psíquico. Naturalmente aquí están incluidas todas las afirmaciones —también las contradictorias entre sí— que han sido alguna vez numinosas o que lo siguen siendo. Pues es necesario tener en cuenta el conjunto de *todas* las afirmaciones religiosas.

XVII. LA MADRE Y EL NIÑO

Enfrentémonos de nuevo con el problema del concepto paradójico de Dios que nos ha sido develado por el contenido del Apocalipsis. El cristianismo estrictamente evangélico no necesita enfrentarse con este concepto, pues tiene como contenido esencial de su doctrina un concepto de Dios que, en contraposición a Yavé, coincide con la suma de todo bien. Las cosas habrían marchado de otra manera si el San Juan de las Epístolas hubiese podido o hubiese tenido que enfrentarse con el San Juan del Apocalipsis. Para los hombres que vinieron después, el oscuro contenido del Apocalipsis pudo fácilmente ser dejado a un lado, en este sentido, pues los resultados específicamente cristianos no podían ser puestos frivolamente en peligro. Pero para el hombre de hoy el problema se presenta de distinta manera. Nosotros hemos experimentado cosas tan inauditas y aterradoras, que la cuestión de si estas, cosas pueden conciliarse todavía con la idea de un Dios bondadoso es una cuestión candente. No se trata aquí de un problema teológico especial, sino de una pesadilla peligrosa que afecta a toda la humanidad y a cuyo tratamiento también puede, y acaso debe, aportar su palabra un profano en teología.

En las páginas anteriores he mostrado ya las consecuencias a las que se llega inevitablemente, según creo, si se considera la tradición con un *common sense* crítico. Cuando uno se ve frente a un concepto paradójico de Dios, y al mismo tiempo, en cuanto hombre religioso, mide toda la trascendencia del problema, se halla en la misma situación en que se encontraba el autor del

Apocalipsis, del que podemos suponer que era un cristiano convencido. Su posible identidad con el San Juan de las Epístolas descubre toda la gravedad de la contradicción. ¿En qué relación se encuentra este hombre con Dios? ¿Cómo soporta la insoportable contradicción que existe en la esencia de la divinidad? Aunque nada sabemos acerca de cómo se decidió la conciencia de San Juan, creemos que en la visión de la mujer que aparece vestida del sol y que da a luz un niño, es posible encontrar un punto de apoyo para saberlo.

La paradoja de Dios desgarra también en antinomias al hombre y lo expone a un conflicto insoluble al parecer. ¿Qué ocurre en esta situación? Aquí debemos dejar hablar a la psicología, pues ella es la suma de todas las observaciones y conocimientos reunidos en la práctica y el tratamiento de difíciles conflictos. Existen, por ejemplo, colisiones de deberes de las que nadie sabe cómo pueden resolverse. La conciencia sabe únicamente que *tertium non datur*. En tales casos el médico aconseja al paciente que espere a ver si acaso el inconsciente provoca un sueño, que proponga como solución un *tertium* irracional, y por ello ni previsto ni esperado. Como muestra la experiencia, en los sueños aparecen de hecho *símbolos de naturaleza unificadora*, entre los cuales son los más frecuentes el tema del niño héroe y el de la cuadratura del círculo, es decir, la unión de los contrarios. Aquel a quien no le sean accesibles las experiencias específicamente medicas, puede encontrar material para instruirse en los cuentos y de manera especial en la alquimia, pues el verdadero objeto de la filosofía hermética es la *coniunctio oppositorum*. Esta filosofía designa a su "hijo", de una parte, como *piedra* (por ejemplo, como carbunclo) y, de otra parte, como *homunculus*, o como *filius sapientiae* y aun como *homo altus*. Esta misma figura la encontramos también en el Apocalipsis precisamente en la mujer vestida del sol. La historia de su parto es una paráfrasis del nacimiento de Cristo. Esta paráfrasis fue repetida a menudo por los alquimistas en forma modi-

ficada, pues los alquimistas colocaban a su "piedra" en el mismo plano que a Cristo (y esto, sin tener relación con el Apocalipsis). Igualmente ocurre que, sin relación con la alquimia, en los sueños de los hombres modernos aparece este mismo tema en la forma y en las situaciones correspondientes, y siempre se trata de la unión, de lo claro y de lo oscuro, como si nosotros presintiéramos, lo mismo que los alquimistas, el problema planteado al futuro por el Apocalipsis. En torno a este problema concentraron sus esfuerzos los alquimistas durante casi 1700 años, y este mismo problema agobia todavía al hombre de hoy. El hombre actual sabe en un aspecto más que los alquimistas, pero en otro aspecto sabe menos. Para el hombre de hoy el problema no se reduce ya a la materia, como les ocurría a los alquimistas. Por el contrario, al hombre de hoy se le han agudizado los problemas psicológicos, y por ello en este asunto el que debe hablar es el médico más bien que el teólogo, que ha permanecido adherido a su viejo idioma figurativo. El médico, a menudo muy contra su voluntad, se ha visto obligado por los problemas de la neuroterapia a estudiar más detenidamente el problema religioso. Yo mismo, y con razón, he tenido que llegar a los 76 años antes de atreverme a estudiar realmente la naturaleza de esas "ideas superiores" que deciden nuestro comportamiento ético, el cual es extraordinariamente importante para la vida práctica. Estas ideas son en último término los principios que determinan abierta o calladamente las decisiones morales, de las que dependen la felicidad y la infelicidad de nuestra existencia. Todas estas dominantes culminan en el concepto positivo o negativo de Dios.[1]

Desde que San Juan, el autor del Apocalipsis, vivió por vez primera (acaso inconscientemente) el conflicto a que lleva directamente el cristianismo, la humanidad se halla bajo el peso de este conflicto: *Dios quiso y quiere hacerse hombre*. Por ello sin duda San Juan vivió en su visión un segundo nacimiento del hijo de la Madre Sabiduría, un nacimiento de Dios caracterizado por una

coniunctio oppositorum, que preludia el *filius sapientiae*, es decir, la suma de un *proceso de individuación*. Éste es el efecto producido por el cristianismo en un cristiano de los primeros tiempos que había vivido muchos años y los había vivido con suficiente decisión para poder mirar el futuro lejano. La conciliación de los contrarios está ya insinuada en el simbolismo del destino de Cristo, es decir, en la escena de la crucifixión, en la que el mediador pende entre dos ladrones, de los cuales uno va al paraíso y otro al infierno. Como no podía menos de suceder, en la concepción cristiana la contraposición tenía que estar entre Dios y el hombre, y este último corrió el peligro de ser identificado con las tinieblas. Esto, y las insinuaciones predestinacionistas del Señor, influyeron fuertemente sobre San Juan. Sólo unos pocos predestinados desde la eternidad se salvan, mientras que la gran masa de la humanidad sucumbe en la catástrofe final. Es posible que la contraposición existente en la concepción cristiana entre Dios y el hombre sea una herencia yavística de aquellos primeros tiempos en los que el problema metafísico consistía exclusivamente en la revelación de Yavé con su pueblo. El temor a Yavé era todavía demasiado grande para que nadie se atreviese —a pesar de la gnosis de Job— a trasponer la antinomia a la divinidad misma. Pero si se acepta esta antinomia entre Dios y el hombre, se llega —*nolens volens*— a la conclusión cristiana: *omne bonum a Deo, omne malum ab homine*. Con ello, de manera absurda, la criatura es puesta en oposición a su Creador, y se le imputa al hombre una grandeza casi cósmica o demoníaca en el mal. La terrible Voluntad de destrucción que aparece en el éxtasis de San Juan nos da una idea de lo que significa contraponer al hombre el Dios del bien. Si así se hace, se grava al hombre, con la cara oscura de Dios, cara que en Job todavía estaba en su exacto lugar, es decir, en Dios. Pero en ambos casos el hombre es identificado con el mal: en un caso, con el resultado de que el hombre se en-

frenta al bien, y, en el otro, intentando ser tan perfecto como su Padre celestial.

La decisión de Yavé de hacerse hombre es un símbolo del proceso que se inicia necesariamente cuando el hombre toma conciencia de la imagen de Dios a la que se haya enfrentado.[2] Dios opera desde el inconsciente del hombre y le obliga a armonizar y coordinar las continuas influencias contrarias, a las cuales se halla expuesta su conciencia por parte del inconsciente. El inconsciente quiere ambas cosas: separar y unir. Pero en sus intentos conciliadores el hombre puede contar siempre con el auxilio de un abogado metafísico, como vio ya claramente Job. El inconsciente quiere irrumpir en la conciencia para llegar así a la luz, pero a la vez él mismo se lo impide, pues preferiría permanecer inconsciente; en otras palabras: Dios quiere hacerse hombre, pero no del toda. El conflicto que existe en su naturaleza es tan grande que, ante la cólera de la cara oscura de Dios, la encarnación sólo puede ser comprada con el sacrificio expiatorio de sí mismo.

Dios encarnó primeramente el bien, para crear así —como puede sospecharse— una base lo más sólida posible para la ulterior asimilación de su otra cara. De la promesa del Paráclito podemos deducir que dios quiere hacerse *totalmente* hombre, es decir, quiere volver a engendrarse y a nacer en su propia criatura oscura.[3] El autor del Apocalipsis nos ha dado un testimonio de la acción posterior del Espíritu Santo en el sentido de la encarnación progresiva. El autor del Apocalipsis es un hombre creatural en el que irrumpe, como un *ventus urens*, el Dios oscuro de la cólera y de la venganza. (Acaso este San Juan fuese el discípulo amado, a quien en edad avanzada se le concedió intuir lo que sucedería más tarde). Esta irrupción perturbadora crea en él la imagen del niño divino, la imagen de un salvador futuro, nacido de la compañera de Dios, cuya imagen reside en todo varón; la imagen del niño divino que también contempló en una visión el maestro Eckhart. El autor del Apocalipsis sabía que Dios no es feliz

sólo en su divinidad, sino que tiene necesariamente que nacer en el alma del hombre. La encarnación de Cristo es el paradigma que se realiza progresivamente en la criatura por la acción del Espíritu Santo.

Nuestra vida actual apenas admite punto de comparación con la de San Juan, que era un cristiano de los primeros tiempos; por ello en nosotros, junto al mal, puede irrumpir todavía en todo momento el bien en la forma del amor. No podemos esperar, pues, que en nosotros se produzca una voluntad de destrucción tan total como la de San Juan. Al menos, yo no he observado en mi experiencia nada parecido, a excepción de ciertas psicosis graves y de ciertas obsesiones criminales. A causa de las diferencias espirituales producidas por la Reforma, y a causa principalmente del desarrollo de las ciencias (que originariamente fueron enseñadas a los hombres por los ángeles caídos), nosotros estamos ampliamente mezclados con la cara oscura, y por ello estamos en desventaja en comparación con la pureza de los santos de los primeros tiempos (y aun de tiempos posteriores). Pero esta tiniebla relativa nuestra no nos sirve de nada; es cierto que puede atenuar el choque de los poderes malos, pero de otro lado nos hace más susceptibles al contagio y relativamente incapaces de resistir. Por ello necesitamos más luz, más bondad y fuerza moral, y debemos lavar lo mejor que podamos estas tinieblas antihigiénicas, pues de otro modo no conseguiremos aceptar y al mismo tiempo soportar sin sucumbir al Dios oscuro, que también quiere hacerse hombre. Mas para conseguir esto son necesarias todas las virtudes cristianas; y no sólo ellas —pues el problema no es sólo moral—, sino también la Sabiduría, ya buscada por Job. En aquel tiempo la Sabiduría estaba todavía oculta en Yavé, es decir, Yavé no la había recordado. El hombre superior y completo (τελειοζ), que representa nuestra totalidad, transcendente a la conciencia, en la figura del *puer aeternus, vultu mutabilis albus et ater*, ha sido engendrado por un Padre "desconocido" y ha

nacido de la *Sapientia*. Fausto tendría que transformarse en este niño, y abandonar su engreída unilateralidad, que sólo ve al demonio externamente. En forma prefigurativa Cristo dijo una vez: "Si no os hacéis como niños…"; como el niño, en el que los contrarios están próximos entre sí, como el niño, que nace de la madurez del hombre adulto, no como el niño inconsciente que se quisiera seguir siendo siempre. Como ya hemos dicho, Cristo, previendo lo que iba a pasar, hizo alusión también al principio de una moral del mal.

La mujer vestida del sol y su niño aparecen en la corriente de las visiones apocalípticas como algo extraño, como algo desconectado de ellas, como algo que no pertenece a aquel lugar. Esta mujer pertenece a otro mundo, a un mundo futuro. Por ello el niño, como el mesías judío, es por el momento arrebatado para Dios, y su madre tiene que ocultarse por largo tiempo en el desierto, en el que es alimentada por Dios. El problema inmediato no es ni mucho menos el de la unión de los contrarios, sino el de la encarnación de la luz y las tinieblas; de lo que se trata es de refrenar la *concupiscentia* y fortalecer la *civitas Dei* en orden al advenimiento, que ha de tener lugar después de mil años, del Anticristo, el cual, por su parte, anuncia los horrores de los últimos tiempos, la epifanía del Dios colérico y vengador. El Cordero convertido en un carnero demoníaco nos da un nuevo evangelio, el *evangelium aeternum*, que tiene como contenido, por encima del amor a Dios, *el temor a Dios*. Por esta razón, el Apocalipsis, lo mismo que todo proceso clásico de individuación, concluye con el símbolo de la hierogamia, de las nupcias del hijo con la esposa-madre. Pero estas nupcias tienen lugar en el cielo, en el que no entra "ninguna cosa impura"; tienen lugar más allá del asolado mundo. La luz se une con la luz. Éste es el programa del eón cristiano, que ha de realizarse antes de que Dios pueda encarnarse en el hombre creatural. Únicamente en los últimos tiempos se cumplirá la visión de la mujer vestida del sol. El Papa, recono-

ciendo esta verdad, y evidentemente movido por la acción del Espíritu Santo, ha proclamado, con gran asombro de los racionalistas, el dogma de la *Assumptio Mariae*. En el tálamo celestial María se ha unido, como esposa, con su Hijo, y, como Sabiduría, con la divinidad.[3] Este dogma es un dogma pleno de actualidad en todos los sentidos, porque, en primer lugar, realiza en forma figurativa la visión de San Juan[5], hace relación, en segundo lugar, a las nupcias de los últimos tiempos, y reproduce, en tercer lugar, la anamnesis veterotestamentaria de la Sabiduría. Estas tres cosas preanuncian la encarnación de Dios; la segunda y la tercera, la encarnación en Cristo;[*] la primera, la encarnación en el hombre creatural.

XVIII. EL DIOS TENEBROSO

El problema es ahora el problema del hombre. El hombre tiene en sus manos una terrible fuerza de destrucción; el problema consiste en si podrá resistir al deseo de usarla, en si podrá refrenar este deseo con el espíritu del amor y de la sabiduría. Es casi imposible que el hombre logre esto con sus solas fuerzas. Por ello necesita un Abogado en el cielo, es decir, el niño arrebatado para Dios, el cual lleva a cabo la "curación" y la integración del hombre, que hasta ahora estaba fragmentado. Sea cualquiera la significación de la totalidad del hombre, del Sí mismo, empíricamente esta totalidad es una imagen, producida espontáneamente por el inconsciente, de la meta de la vida, y está más allá de los deseos y de los temores de la conciencia. Esta totalidad representa la meta a que ha de llegar todo hombre, es decir, la realización de su totalidad e individualidad, con o contra la conciencia. La fuerza motriz de este proceso es el instinto, que cuida de que sea conseguido todo aquello que pertenece a la vida individual, con independencia de que el sujeto diga sí o no a ello, o de que lo que ocurre le sea o no consciente a este sujeto. Subjetivamente es, desde luego, muy distinto el que uno sepa, viva y entienda lo que hace, y se declare o no responsable de aquello que intenta hacer o ha hecho. Lo que constituye la conciencia o la falta de ella lo formuló ya Cristo con estas palabras: "Si sabes lo que haces, eres feliz; pero si no lo sabes, eres maldito y violas la ley"[1]. Ante el tribunal de la naturaleza y del destino la inconsciencia no es una disculpa; al contrario, están reservados grandes castigos

para la inconsciencia. Por ello toda naturaleza inconsciente tiene nostalgia de la luz de la conciencia, aunque, por otra parte, se resiste a ella.

Es cierto que la toma de conciencia de lo oculto, de lo guardado en secreto, nos enfrenta a un conflicto insoluble; esto al menos le parece a la conciencia. Pero los símbolos, que viniendo del inconsciente aparecen en los sueños, insinúan la confrontación de los contrarios, y las imágenes del fin de la vida representan su feliz unificación. Nuestra naturaleza inconsciente viene aquí a nuestra ayuda con una fuerza empíricamente comprobable. La misión de la conciencia está en entender las indicaciones de la naturaleza inconsciente. Pero aunque esto no ocurra, el proceso de individuación sigue su marcha; sólo que en este caso sucumbimos a este proceso, y somos arrastrados por el destino hacia aquel fin inevitable al que habríamos podido llegar por nuestros propios pasos, si hubiésemos tenido paciencia y nos hubiéramos esforzado a tiempo por comprender los "numina" del destino. El problema consiste en si el hombre será capaz de ascender a una cumbre moral más alta, es decir, a un nivel superior de la conciencia, para poder resistir a la fuerza sobrehumana que le fue facilitada por los ángeles caídos. Pero el hombre no puede seguir avanzando en su camino si no conoce mejor *su propia naturaleza*. Desgraciadamente, en este aspecto existe una ignorancia terrible y un rechazo no menos grande a aumentar el saber acerca de la propia esencia. De todos modos, hoy los cerebros de los que menos podía esperarse no se cierran ya a la evidencia de que *tendría* que hacerse algo con el hombre en el aspecto psicológico. Por desgracia la palabra "tendría" delata que no se sabe aún qué hacer y que no se conoce el camino que conduce a la meta. Es cierto que podemos esperar en la inmerecida gracia de Dios, que oye nuestras oraciones. Pero Dios, que *no* oye nuestras oraciones, quiere también hacerse hombre, y para ello ha escogido, por medio del Espíritu Santo, al hombre creatural con sus tinieblas: al

hombre natural, manchado por el pecado original, y al que los ángeles caídos le han enseñado las ciencias y las artes divinas. El *hombre culpable es adecuado, y por ello ha sido predestinado*, para ser el lugar de nacimiento de la progresiva encarnación de Dios; pero no el hombre inocente, que renuncia al mundo y niega su tributo a la vida, pues en este hombre el Dios de las tinieblas no encontraría lugar alguno para encarnarse.

Desde el Apocalipsis sabemos de nuevo que no sólo hay que amar a Dios, sino que también hay que temerle. *Dios nos llena del bien y del mal*; si así no fuese, no habría que temerle. Y como Dios quiere hacerse hombre, la conciliación de su antinomia tiene que tener lugar en el hombre. Para el hombre esto representa una nueva responsabilidad; el hombre no puede dar ya la excusa de su pequeñez y su nulidad, pues el Dios de las tinieblas ha puesto en sus manos la bomba atómica y las armas químicas, y con ello le ha dado el poder de derramar sobre sus prójimos las apocalípticas copas de la cólera. Como su poder se ha convertido, por así decirlo, en un poder divino, el hombre no puede continuar ciego e inconsciente. El hombre debe conocer la naturaleza de Dios y las cosas que estudia la metafísica, para entenderse a sí mismo y de esta manera conocer a Dios.

XIX. EL DOGMA DE LA ASUNCIÓN

La proclamación del nuevo dogma habría podido servir de ocasión para investigar sus raíces psicológicas. Para mí ha sido muy interesante observar que, entre los muchos artículos publicados, tanto por protestantes como por católicos, con motivo de la declaración del dogma, no ha habido ni uno solo, que yo sepa, que haya puesto suficientemente de relieve el motivo indudablemente poderoso de esta declaración, a saber, el movimiento popular y sus necesidades psíquicas. En lo esencial, los autores se han contentado con eruditas consideraciones histórico-dogmáticas, que nada tienen que ver con el acontecer religioso vivo. Pero todo aquel que en los últimos decenios haya seguido con atención las apariciones tan frecuentes de María, y haya estudiado su significado psicológico, podía saber ya qué era lo que estaba realmente ocurriendo. El hecho de que la mayoría de las veces fueran niños los que tuvieran las visiones, podía dar que pensar, pues en tales casos actúa siempre el inconsciente colectivo. Parece además que el mismo Papa tuvo diversas visiones de la madre de Dios con motivo de la declaración del dogma. Ya desde hace algún tiempo podía saberse que corría por las masas un profundo deseo de que la intercesora y mediadora ocupase por fin su puesto junto a la Santísima Trinidad y fuese recibida "en la corte celestial como reina del cielo y esposa de Dios". Desde hace más de mil años se daba por hecho que la madre de Dios se encontraba junto a la Trinidad; y por el Antiguo Testamento sabíamos que la Sabiduría se hallaba al lado de Dios ya antes de la creación. La

teología de los reyes del antiguo Egipto nos dice que Dios puede hacerse hombre a través de una madre humana; y ya en la prehistoria se sabía que la protoesencia divina abarcaba lo masculino y lo femenino. Pero una verdad de este género no se abre paso en el tiempo hasta que no es proclamada o redescubierta solemnemente. Psicológicamente es significativo con respecto a nuestra época el que la esposa celestial se haya unido con su esposo en el año 1950. Para interpretar este acontecimiento hay que tener en cuenta naturalmente no sólo los argumentos aducidos por la bula de la proclamación, sino también la prefiguración contenida en las nupcias apocalípticas del Cordero y en la anamnesis veterotestamentaria de la Sabiduría. La unión nupcial en el tálamo celestial significa la hierogamia; ésta, a su vez, es el paso previo a la encarnación, es decir, al nacimiento de aquel salvador que es considerado desde la Antigüedad como *filius solis et lunae*, como *filius sapientiae* y, como correspondencia de Cristo. Por ello, cuando en el pueblo existe el deseo de enaltecer a la madre de Dios, esta tendencia significa, si llega hasta su meta, el deseo de que nazca un salvador, un pacificador, un *mediator pacem faciens inter inimicos*. Aunque este salvador ha nacido ya desde siempre en el pleroma, su nacimiento en el tiempo no puede producirse si no es percibido, conocido y declarado (*declaratur*) por el hombre.

El motivo y el contenido del movimiento popular, que puede haber contribuido a decidir al Papa a realizar la transcendental *declaratio solemnis* del nuevo dogma, no es un *nuevo* nacimiento de Dios, sino su progresiva encarnación, que comenzó en Cristo. Los argumentos crítico-históricos no están a la altura del dogma; más aún, estos argumentos no dan en el clavo, como tampoco dan los nada objetivos temores expresados por los arzobispos anglicanos. En primer lugar, la declaración de este dogma no modifica la concepción católica existente desde hace más de mil años; y en segundo lugar, el desconocimiento del hecho de que

Dios quiere hacerse hombre eternamente y que, por ello, se encarna progresivamente en el tiempo a través del Espíritu Santo, es muy grave, y no puede significar sino que el punto de vista protestante expresado en estos temores no está a la altura de los tiempos, pues no entiende las señales de la época y no presta atención a la acción progresiva del Espíritu Santo. El punto de vista protestante ha perdido el contacto con los poderosos procesos arquetípicos que se desarrollan en el alma del individuo y de las masas, y con aquellos símbolos[1] que están destinados a servir de compensación a la actual situación del mundo, que es verdaderamente apocalíptica. El punto de vista protestante parece haber sucumbido a un historicismo racionalista y haber perdido la capacidad de comprender al Espíritu Santo, el cual opera en lo más oculto de cada alma. Por ello, este punto de vista no puede comprender ni asentir a una revelación ulterior del drama divino.

Este estado de cosas me ha incitado a mí, un lego *in theologicis*, a tomar la pluma para exponer mi opinión acerca de estas oscuras cosas. Mi intento está apoyado por la experiencia psicológica que he podido recoger en mi larga vida. Yo no menosprecio la psique; por ello no creo que un acontecimiento psíquico se convierta en humo en cuanto se le aclara. El psicologismo es una manera de pensar todavía primitiva y mágica, con la que se espera poder desencantar la realidad de la psique, a la manera de los proctofantasmistas del *Fausto*, que dicen: "¿Pero todavía estáis ahí? No, esto es inaudito. Desapareced; ya os hemos explicado". Sería equivocado identificarme a mí con este infantil punto de vista. Pero me han preguntado ya tantas veces si creo o no en la existencia de Dios, que estoy un poco preocupado de que se me pueda considerar, más de lo que yo mismo pienso, como un "psicologista". Lo que la gente no ve, o no puede entender la mayoría de las veces, es que yo considero la psique como algo verdadero. Si se cree solamente en los hechos físicos, la conse-

cuencia inevitable es pensar que el uranio mismo, o cuando menos los aparatos del laboratorio, son los que han fabricado la bomba atómica. Pero esto es tan absurdo como querer hacer responsable de ella a una psique no real. Dios es un hecho evidentemente psíquico y no físico, es decir, es demostrable sólo psíquicamente, pero no físicamente. A la gente no le ha entrado todavía en la cabeza que la psicología de la religión se divide en dos campos que hay que mantener netamente separados: de una parte está la psicología del hombre religioso, y de otra la psicología de la religión, es decir, de los contenidos religiosos.

Son principalmente las experiencias en este último campo las que me han dado el valor para mezclarme en la discusión del problema religioso y en especial en el *pro et contra* del dogma de la asunción, al que, dicho de paso, considero como el acontecimiento religioso más importante después de la Reforma. Para el entendimiento no psicológico este hecho es una *petra scandali*: ¿cómo puede ser propuesta como creíble una afirmación no comprobada, cuál es la asunción corporal de la Virgen al cielo? Para el entendimiento psicológico, por el contrario, el método de las pruebas pontificias es totalmente claro, pues se apoya, en primer lugar, en prefiguraciones de las que no se puede prescindir sin más, y, en segundo lugar, en una tradición oral de más de mil años. Las pruebas de la presencia del fenómeno psíquico son, pues, más que suficientes. Y en este caso no tiene importancia alguna que lo que se afirme sea un hecho físicamente imposible, ya que todas las afirmaciones religiosas son imposibilidades físicas. Si no lo fuesen, deberían ser tratadas, como ya hemos dicho, por la ciencia natural. Mas las afirmaciones religiosas se refieren todas a la *realidad del alma*, y no a la *physis*. Lo que inquieta antes que nada al punto de vista protestante es la infinita aproximación de la deípara a la divinidad, y el hecho de que con esto se ponga en peligro la supremacía de Cristo, a la que el protestantismo se aferra sin tener en cuenta que la misma himnología pro-

testante está llena de alusiones al “esposo divino”, quien ahora, de repente, se encuentra con que no tiene una esposa de su misma categoría. ¿O es que acaso, psicologísticamente, el “esposo” no era entendido más que como una metáfora?

Las consecuencias de la declaración pontificia no pueden escamotearse, y hacen que el punto de vista protestante quede abandonado al *odium* de *una simple religión de varones, que no conoce ninguna representación de la mujer*, algo semejante al mitraísmo, al que este prejuicio acarreó muchas desventajas. Es claro que el protestantismo no ha prestado atención suficiente a las señales de la época, las cuales apuntan hacia la igualdad de derechos de la mujer. Esta igual dad de derechos tiende a alcanzar una fundamentación metafísica en la figura de la “mujer divina”, de la esposa de Cristo. Lo mismo que la persona de Cristo no puede ser sustituida por una organización, tampoco la esposa de Cristo puede ser sustituida por la Iglesia. Lo femenino exige tener una representación tan personal como lo masculino.

Pero, según la opinión dogmática, la proclamación del dogma de la asunción de María no le ha dado el *status* de una diosa, aunque, como señora del cielo —en contraposición a Satán, príncipe del ámbito aéreo sublunar— y mediadora con Cristo, tiene funcionalmente los mismos derechos que el rey y el mediador, Cristo. Pero en todo caso su posición basta para satisfacer las necesidades del arquetipo. El nuevo dogma significa la esperanza renovada de que se cumpla la nostalgia, que mueve lo más profundo del alma, de una paz y de un equilibrio de los contrarios, que se encuentran en una tensión peligrosa. Todos participamos de esta tensión y todos la vivimos en la forma individual de la inquietud propia, y esto tanto más cuanto menos se ve la posibilidad de acabar con ella por medios racionales. Por ello no es de extrañar que, en la profundidad del inconsciente colectivo y al mismo tiempo en las masas, surja la esperanza, más aún, la espera de una intervención divina. La declaración pontificia ha venido a dar

expresión consoladora a este deseo. ¿Cómo ha podido suceder que el punto de vista protestante no lo haya visto? Esta falta de comprensión sólo puede explicarse diciendo que los símbolos dogmáticos y las alegorías hermenéuticas han perdido su sentido para el racionalismo protestante. Esto mismo puede decirse, en cierta medida, de la oposición que existe también dentro de la Iglesia católica contra el nuevo dogma o contra la elevación a dogma de lo que hasta ahora había sido una simple doctrina. Pero, en todo caso, un cierto racionalismo le cuadra mejor al protestantismo que al catolicismo. Este último deja campo libre al proceso secular del símbolo arquetípico y le hace triunfar en su forma originaria, sin tener en cuenta las dificultades de su intelección ni las objeciones críticas. La Iglesia católica muestra así su carácter-maternal, al permitir que el árbol que nace de su propio seno se desarrolle según sus leyes propias. Por el contrario, el protestantismo, sujeto a un espíritu paternal, no solamente surgió de una disputa con el espíritu mundano del tiempo, sino que prosigue esta disputa con las corrientes espirituales de cada época, pues el pneuma, de acuerdo con su originaria naturaleza aérea, es dúctil y se encuentra siempre en una corriente viva, comparable unas veces al agua y otras veces al fuego. El pneuma puede alejarse de su lugar originario, puede extraviarse y perderse, cuando es violentado en demasía por el espíritu del tiempo. Para cumplir su misión, el espíritu protestante tiene que ser inquieto y a veces incómodo; tiene que ser revolucionario, para asegurar así a la tradición la capacidad de ejercer influencia sobre las transformaciones de las intuiciones mundanas. Las sacudidas que el espíritu protestante sufre en esta discusión con el espíritu del tiempo, transforman y vitalizan a su vez la tradición, la cual, en su proceso lento y secular, llegaría finalmente a una rigidez total, y con ello a la ineficacia. La pura crítica y la oposición contra ciertos procesos del cristianismo católico no le permitirán al protestantismo más que llevar una vida miserable, si no recapacita

—acordándose de que la cristiandad está en dos campamentos separados, o mejor, dicho está formada por una desunida pareja de hermanos—, en que, junto a la defensa de su propia existencia, tiene que reconocer también la justificación de la existencia del catolicismo. A un hermano que por motivos teológicos quisiera cortar a su hermana mayor el hilo de la vida habría que calificarle con razón de inhumano —y esto aun prescindiendo del cristianismo—, y viceversa. Una crítica puramente negativa no es constructiva; la crítica está justificada únicamente en la medida en que es creadora. Por ello nos parece que sería provechoso que el protestantismo confesase, por ejemplo, que, si el nuevo dogma le ha producido un trauma, ha sido no *sólo* porque este dogma ilumina dolorosamente la brecha que existe entre los dos hermanos, sino también porque dentro del cristianismo ha tenido lugar, a partir de bases existentes ya hace mucho tiempo, un proceso que aleja al cristianismo en cuanto tal del ámbito de la concepción mundana, todavía más de lo que hasta ahora lo alejaba. El protestantismo sabe —o debería saber— lo mucho que su existencia debe a la Iglesia católica. ¿Pues qué sería del protestantismo si no pudiese ya protestar y criticar? A la vista del escándalo intelectual que el nuevo dogma significa, el protestantismo debería recordar su responsabilidad crítica ("¿Soy yo acaso el guardián de mi hermano?") e investigar con toda seriedad las razones que, abierta o encubiertamente, han sido decisivas para la declaración del nuevo dogma. Sería bueno prescindir de fáciles sospechas, y aceptar que detrás de la declaración se oculta algo más importante que el capricho del Papa. Sería de desear que el protestantismo comprendiese que el nuevo dogma le da una nueva responsabilidad ante el espíritu mundano de la época, pues no puede desautorizar sin más ante los ojos del mundo a su para él problemática hermana. El protestantismo, si no quiere perder su propia estimación, debe ser justo con su hermana, aunque ésta no le resulte simpática. El protestantismo podría lograr-

lo así, por ejemplo, si aprovechando esta buena ocasión, se plantease el problema de lo que significan, más allá de su concretismo textual, no sólo el nuevo dogma, sino todas las demás afirmaciones más o menos dogmáticas. Como su dogmática, caprichosa y vacilante, y su estructura eclesiástica, laxa y resquebrajada por divisiones, no le permiten al protestantismo permanecer rígido e inaccesible al espíritu del tiempo y como, además, por su responsabilidad para con el espíritu, está destinado a ocuparse del mundo y de sus pensamientos, sería bueno que, con ocasión de la entrada de la madre de Dios en el tálamo celestial, el protestantismo afrontara la tarea de realizar una nueva interpretación de las tradiciones cristianas. Puesto que se trata de verdades que están profundamente arraigadas en el alma, y de las que nadie que tenga una brizna de inteligencia puede dudar, la solución de esta tarea tiene que ser posible. Para ello se necesita libertad de espíritu, que, como sabemos, sólo está garantizada en el protestantismo. Para la orientación histórica y racionalista, la asunción significa una bofetada en el rostro, y lo seguirá significando mientras quiera seguir aferrada a los argumentos de la razón y de la historia. Nos encontramos aquí ante un caso clarísimo que pide ser entendido psicológicamente, pues el mitologema que aflora es de tal modo claro, que sería necesaria una ceguera intencionada para no ver su naturaleza simbólica o su posibilidad de ser interpretado simbólicamente.

La dogmatización de la asunción de María hace referencia a la hierogamia que tiene lugar en el plerorna; a su vez, como ya hemos indicado, esta hierogamia significa el nacimiento futuro del niño divino, el cual, conforme a la tendencia de Dios a la encarnación, elegirá al hombre empírico como lugar de su nacimiento. Este acontecimiento metafísico es conocido por la psicología del inconsciente con el nombre de *proceso de individuación*. En la medida en que este proceso se realiza, por lo general de manera inconsciente, como lo ha hecho siempre, tiene el mismo signifi-

cado que tiene la bellota para la encina, la ternera para la vaca y el niño para el adulto. Pero si el proceso de individuación se hace consciente, la conciencia tiene que enfrentarse al inconsciente y encontrar un equilibrio entre los contrarios. Como esto no es posible lógicamente, la única solución son los *símbolos*, los cuales hacen posible la unión irracional de los contrarios. Los símbolos son producidos espontáneamente por el inconsciente y son amplificados por la conciencia. Los símbolos centrales de este proceso describen el Sí mismo, es decir, la totalidad del hombre, el cual se compone de lo consciente y de los contenidos del inconsciente. El Sí mismo es el τελειοζ ανθρωποζ, el hombre pleno, cuyos símbolos son el niño divino o sus sinónimos. Este proceso, que aquí hemos esquematizado sumariamente, se puede observar constantemente en el hombre moderno, o se puede estudiar en los documentos de la filosofía hermética de la Edad Media. Uno se queda asombrado del paralelismo de los símbolos cuando conoce ambas cosas: la psicología del inconsciente y la alquimia.

La diferencia entre el proceso de individuación natural que ocurre inconscientemente y el que se ha hecho consciente, es muy grande. En el primer caso la conciencia no interviene en absoluto. En el segundo caso, por el contrario, son tantas las tinieblas que se ponen a la luz, que, de una parte, la personalidad queda iluminada, y, de otra, la conciencia se ensancha inevitablemente y gana en amplitud de visión. El diálogo entre el inconsciente y la conciencia no sólo hace que la luz que ilumina las tinieblas sea comprendida por ellas, sino también que la luz comprenda a las tinieblas. El *filius solis et lunae* es tanto símbolo como posibilidad de la unión de los contrarios, es el alfa y omega del proceso de individuación, es el *mediator*, el *intermedius*. *Habet mille nomina*, decían los alquimistas, y con estas palabras querían indicar que aquello de lo que brota causalmente el proceso de individuación y a lo que tiende, es algo inefable y sin nombre.

Sólo por medio de la psique podemos demostrar que la divinidad obra sobre nosotros; pero no podernos distinguir si estos influjos vienen de Dios o del inconsciente, es decir, no podemos determinar si la divinidad y el inconsciente son dos magnitudes distintas. Ambos son conceptos límites y significativos de contenidos trascendentales. Pero empíricamente se puede confirmar con probabilidad suficiente que en el inconsciente aparece un arquetipo de la totalidad, el cual se manifiesta espontáneamente en sueños, etc., y que existe una tendencia, independiente de la voluntad, a referir los otros arquetipos a este arquetipo central.

Por ello, parece probable que el arquetipo de la totalidad ocupe por sí mismo una cierta posición central, que le aproxima a la imagen de Dios. La semejanza es confirmada de manera especial por el hecho de que este arquetipo produce símbolos que han caracterizado y simbolizado ya desde siempre a la divinidad. Este hecho permite cierta restricción en nuestra afirmación anterior acerca de la no diferenciabilidad del concepto de Dios y del inconsciente: la imagen de Dios coincide, exactamente hablando, no con el inconsciente en cuanto tal, sino con un contenido especial de éste, con el arquetipo del Sí mismo. Pero este arquetipo ya no puede distinguirse empíricamente de la imagen de Dios. Es cierto que se puede postular arbitrariamente una diferenciación de estas dos magnitudes. Pero esto no nos sirve para nada; antes al contrario, sirve únicamente para separar al hombre de Dios, con lo cual se dificulta la encarnación de este último. Es cierto que la fe tiene razón para presentar ante los ojos del hombre la inconmensurabilidad y la inasequibilidad de Dios: pero la fe enseña también la cercanía, la inmediatez de Dios y es precisamente esta cercanía la que tiene que ser empírica, si ha de tener algún significado. Sólo conozco como real lo que opera sobre mí. Lo que no opera sobre mí puede perfectamente no existir. La indigencia religiosa tiende hacia la totalidad, y por ello se apodera de las imágenes totalitarias ofrecidas por el inconsciente, las

cuales brotan de las profundidades de la naturaleza del alma con independencia de la conciencia.

XX. CONCLUSIÓN

El lector habrá visto ya con suficiente claridad que el desarrollo expuesto en las páginas anteriores de ciertas magnitudes simbólicas corresponde a un proceso de diferenciación de la conciencia humana. Pero como los arquetipos —según hemos mostrado al principio— no se refieren sólo a simples objetos de la representación, sino también a factores autónomos, es decir, a seres vivientes, la diferenciación de la conciencia puede entenderse como efecto de la acción de dinamismos condicionados trascendentalmente. En este caso serían los arquetipos los que realizarían las transformaciones primarias, Pero como en nuestra experiencia no se da situación alguna que pueda ser observada *instrospectivamente* fuera del hombre, el comportamiento del arquetipo no puede ser investigado sin la intervención de la conciencia que lo observa. Por ello no se puede dar respuesta alguna al problema de si el proceso comienza en la conciencia o en el arquetipo, a no ser que, en contradicción con la experiencia, se quiera despojar al arquetipo de su autonomía, o se quiera reducir la conciencia a una simple máquina. Pero sin duda estaremos en perfecto acuerdo con la conciencia psicológica si concedemos al arquetipo cierto grado de automomía, y a la conciencia cierta libertad creadora, correspondiente a su grado de conciencia. De aquí surge una interacción mutua entre estos dos factores relativamente autónomos, y esto nos obliga, en la descripción y aplicación de los fenómenos, a presentar unas veces a un factor y otras al otro como el sujeto actuante; esto ocurre también cuan-

do Dios se hace hombre. La solución que se ha venido dando hasta ahora ha eludido esta dificultad reconociendo un solo hombre-Dios: Cristo. Pero la inhabitación de la tercera persona divina, es decir, del Espíritu Santo, en el hombre, origina una cristificación de una gran cantidad de hombres; y entonces surge el problema de si estos otros hombres-dioses lo son totalmente. Pero esta transformación llevaría a conflictos insoportables, aun prescindiendo de la inflación inevitable a que sucumbirían inmediatamente los mortales corrientes, no liberados del pecado original. En este caso lo mejor es acordarse de San Pablo y de la escisión de su conciencia; San Pablo, de una parte, se siente a sí mismo como apóstol llamado e iluminado directamente por Dios; de otra, se siente como hombre pecador, que no es capaz de escapar al "aguijón en la carne" ni al 'ángel satánico que le atormenta. Esto significa que aún el hombre iluminado sigue siendo el que es^ y que jamás pasa de ser un yo limitado trente a aquel que en él habita, cuya figura no tiene límites cognoscibles, que le rodea por todas partes, profundo como los fundamentos de la tierra y vasto como el cielo.

Notas

[*] "Mientras más verdaderos son estos testimonios del alma tanto más simples son; cuatro más simples tanto más vulgares; cuanto más vulgares tanto más comunes; cuanto más comunes tanto más naturales; cuanto más naturales tanto más divinos. Creo que a nadie podrán parecerle frívolos y superficiales si contemplamos la majestad de la naturaleza de la que proviene la autoridad del alma. Lo que se concede a la maestra, ha de reconocerse a la discípula: la naturaleza es la maestra, el alma la discípula. Lo que aquélla enseñó o ésta aprendió les fue dado por Dios, que es el maestro de la maestra misma, y lo que el alma recibe de su maestro supremo puedes juzgarlo en ti mismo por tu propia alma: siente a la que te hace sentir, considérala como la vidente que te señala los acontecimientos del futuro, la que interpreta los signos y te protege en los resultados. ¡Qué maravilloso sería si aquella que Dios ha dado a los hombres pudiera predecir! Más maravilloso es que reconozca por quién ha sido dada". (Minge, *Patr. lat.*, t. I, col. 615 *ff*). <<

[*] Utilizamos la versión española de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, Sociedad Bíblica Americana [E.]. <<

[1] Y aun que le "bendiga", lo cuares ciertamente mucho más contradictorio. <<

[1] "Su celoso oído lo oye todo y el rumor de las murmuraciones no quedará oculto" (*Sabiduría* 1, 10). <<

[2] El salmo 89 es considerado como un canto comunitario, compuesto en el exilio; se le atribuye a David. <<

[3] Satán es sin duda uno de los hijos de Dios que “rodea la tierra y anda por ella” (*Job* I, 7). En la tradición persa Arimán brotó de un pensamiento de duda de Ahura-Mazda. <<

[4] Aquí se alude a una idea propia de la filosofía cabalística posterior. <<

[5] La ingenua suposición de que el *creator mundi* es un ser consciente ha de ser considerada como un prejuicio de funestas consecuencias, pues da ocasión más tarde a las más increíbles dislocaciones lógicas. Así, por ejemplo, el absurdo concepto de la *privatio boni* no hubiese sido jamás necesario, sino no hubiese sido preciso presuponer que la conciencia de un Dios bueno no puede producir en absoluto hechos malos. La inconsciencia e irreflexión divinas, por el contrario, posibilitan una concepción que exime del juicio moral al obrar de Dios, y no provoca conflicto alguno entre su bondad y su terribilidad. <<

[*] *Ni la Sabiduría de Salomón ni el Eclesiástico* aparecen en la versión de la Sociedad Bíblica Americana; por ello, citamos estos textos según la versión de Nácar-Colunga, B. A. C., Madrid, 1952 [E.]. <<

[1] Esta opinión se encuentra en Filón, el Judío <<

[2] Cf. la palabra φρονιμωζ en la parábola del mayordomo infiel. <<

[3] No tiene aquí importancia ninguna el problema de si este pasaje es o no es una interpolación posterior. <<

[1] También en la tradición cristiana existe la opinión de que el demonio conocía ya desde muchos siglos antes la intención de Dios de hacerse hombre, y por ello sugirió a los griegos el mito de Dionisios, para que, cuando la buena nueva llegase realmente a ellos, pudiesen decir; “Esto lo conocimos nosotros ya desde hace mucho tiempo”. Cuando, más tarde, los conquistadores descubrieron en Yucatán las cruces mayas, los obispos españoles emplearon de nuevo este mismo argumento. <<

[1] La revelación de su vocación tuvo lugar en el año 592 a. C. <<

[2] Es un error suponer que una visión es ya *eo ipso* patológica. Es cierto que en los hombres normales no es corriente tener visiones, pero tampoco es demasiado raro. <<

[3] Algo semejante se dice en el cap. 87. De los cuatro "vivientes que se parecen a hombres blancos", tres guían a Enoc, pero el otro encadena una estrella y la arroja al abismo. <<

[4] Tres tienen rostro de animal, y el cuarto, rostro de hombre. <<

[5] Sinónimo del *sheol*. <<

[6] Por esto nos enteramos de que el éxodo de los doscientos ángeles fue una jugada de Satán. <<

[7] El autor del libro de Enoc escogió como héroe de su libro a Enoc, el hijo de Jared, el "séptimo de Adán", que "caminó con Dios", y que, en lugar de morir, desapareció, es decir, fue llevado por Dios. <<

[1] A consecuencia de su *conceptio immaculata Maria* es ya distinta de los demás mortales, y esto es subrayado una vez más por la *assumptio*. <<

[2] Posiblemente como "estrella de la mañana" (cf. sobre esto *Apoc*. II, 28 y XXII, 16). Esta estrella es el planeta Venus, con sus implicaciones psicológicas, y no uno de los dos *malefici*; Saturno o Marte. <<

[1] Cf. *Apoc*. XIX, 15 <<

[2] Esta es una alusión a la "luminosidad" de los arquetipos. <<

[3] El *arca foederis* es una alegoría de María. <<

[4] "Cielo arriba, cielo abajo". <<

[5] Sin duda se puede considerar verosímil que San Juan conocía el mito de Latona y que, por ello, tenía conciencia de él. Pero a San Juan le era inconsciente e insospechada la posibilidad de

que su inconsciente pudiese usar este mito pagano para caracterizar el nacimiento del segundo Mesías. <<

[6] En este caso el hijo correspondería al *filius sapientiae* de la Edad Media. <<

[1] Acaso, significativamente, éstos 144.000 elegidos no sean ya la "gran compañía, la cual ninguno podía contar, de todas gentes y linajes y pueblos y lenguas que estaban delante del trono y en la presencia del Cordero", de la que habla en VII, 9. <<

[2] Estos vírgenes son propiamente un elemento del culto de la gran Madre, pues corresponden a los "galos" castrados de la gran Madre. Cf., sobre esto el extraño pasaje de *Mateo* XIX, 12 en el que se habla de eunucos que se hicieron a sí mismos eunucos "por causa del reino de los cielos", lo mismo que los sacerdotes de Cibeles, que acostumbraban castrarse a sí mismos, imitando a su hijo-Dios Atis. <<

[3] Cf. *Apocalipsis* XIX, 5. <<

[4] Se podría suponer fácilmente que esta figura paralela es el mismo San Juan (XIV, 14 y 19). <<

[5] XIX, 11. Esto podría referirse a una especulación astrológica acerca de la segunda mitad del eón cristiano, a saber, Pegaso como paranatelón del Acuario. <<

[6] En China, el cielo se considera redondo, y la tierra cuadrada. <<

[1] No sin razón, Cristo dio al apóstol San Juan el sobrenombre de "hijo del trueno". <<

[1] Psicológicamente en el concepto de Dios entra toda idea de algo Postrero, Ultimo o Primero, Supremo o Ínfimo. No tiene importancia el nombre que en cada caso se le dé a esta realidad. <<

[2] El concepto de Dios como idea de una totalidad abarcadora incluye también el inconsciente, es decir, en contraposición a la

conciencia, también la psique objetiva, la cual se cruza tan a menudo con las intenciones y los deseos de la conciencia. La oración, por ejemplo, robustece el potencial del inconsciente; de aquí los efectos, inesperados a menudo, de la oración. <<

[3] Es decir, en el hombre no liberado del pecado original. <<

[4] L. c. § 27: «Ac praeterea scholastici doctores non modo in variis Veteris Testamenti figuris, sed in illa etiam midiere amida sole, quam Johannes Apostolus in insula Patmo (*Apoc*, XII, 1 ss.) contemplatus est, Assumptionem Deiparae Virginis signijicatam viderunt». <<

[5] Las nupcias del Cordero reproducen la "annunciatio et obumbratio Mariae". <<

[*] Constitutio Apostolica "Munificentissimus Deus". En *Acta Apostolicae Sedis*. *Commentarium officiale*, 1950. § 21: "Oportebat sponsam, quam Valer desponsaverat, in thalamis caelestibus habitare" (Johannis Damasceni, *Encomium in Dormitionem*, etc. *Hom*. II, 14). § 26: Comparación con la esposa del *Cantar de los Cantares*. § 29: «… -ita pariter surrexit et Arca sanctificationis suae, cum in hac die Virgo Mater ad aethereum thalamum est assumpta» (S. Antonii Pataviensis, *Sermones Dominicales*, etc.). <<

[1] *Codex Bezae ad Luc*. VI, 4. <<

[1] La repulsa del simbolismo psicológico, por parte del Papa, podría explicarse diciendo que lo que al Papa le interesa principalmente es acentuar la realidad del acontecimiento metafísico Debido al menosprecio general que existe por la psique, todo intento de llegar a una intelección psicológica adecuada, es sospechoso de antemano de psicologismo. Naturalmente hay que proteger al dogma contra este peligro. Mas cuando la física intenta explicar la luz, nadie cree que por ello la luz vaya a desaparecer. Pero de la psicología se cree que todo lo que ella aclara, queda *eo ipso* entenebrecido. Naturalmente, no puedo esperar que mi es-

pecial y diferente punto de vista sea conocido por cualquier asociación competente. <<

ÍNDICE